



سنڌ ۾ مارڪسزم - ليننزم جو پرچارڪ

پڙهڻي
سماجواد

مئي - جون 2018

ڪامريڊ ڄام ساقي

1944-2018

معظور پشتين ۾ پشتون تحفظ تحريڪ

دارڪنم، مخمزم، اور مارڪسٽ مخمزم

شخصيت: ڪامريڊ ڄام ساقي

انٽرويو: ڪامريڊ صوفي عبدالخالق



اسان کي هوا ان جو واهر کيبي
پگهر جنهن ۾ پورهيت جو شامل هجي
اکين ۾ به آهي صباح جو سوال
صبحا جيڪا دائر مدائر به آ
انهي تي حياتي جو سنگ المر
اها راه سنڌي پر خار آ
انهي تي خدائن جي ڪار جفا
انهي تي سمورا رخت روان
هوائون جتي مثل پٿر بڻيل
اکين ۾ ٿو لٽڪي ڪو ڦاهي گهاٽ
دلين ۾ آ رقصان خوف حيات
حيات جيڪا ابدي ۽ اعلاي به آ
مثل جفا مثل ڪوفا به آ
قدمن ۾ بندش جي چڻ چڻ آ جا
من ۾ ترارن جي لرزش آ سا
رڳن ۾ غلامي جي آ نغمي
بي سود بي جا آ هي بندگي
پورهيت جو ڪهڙو قبلو مسيح
مقدر آ تنهنجو خاڪ نشين



اسان کي هوا ان جو واهر کيبي.....
پگهر جنهن ۾ پورهيت جو شامل هجي

پگهر ۾ رنگي جي آبي خودي
حواسن ۾ ٿي اتر ڇا ڏاکڻ چئين
وڃون ٿا گردش جي محور مان نڪري
ڏسئون ٿا..... سمندر ڪو دهشت زده
جلاد، هٿ جنهنجا چهڪ نما
جسم چڻ سمورا آتش فشان
منزل نه مقصود _ سفر بي ريان
پيڙا وڃن ٿا سهائي ۾ اتر ڇي
عريان ٿين ٿا پس محور ان



چيچو لوڙا پنهنجن جسمن سنڌا
کنيو ٿياس تي حياتي جو بار
واتن، وراڪن تي بڻجي ڪا گار
پوڳنائن جي بدترسلل کان پوءِ
ٽڪيل هيٺان ۽ سج جي پويان قدم
هٿن ۾ پري جي چقمق تان فدا
هي گلشن، هي تهذيب، هي سياسي مڪان!

اسان کي هوا ان جو واهر کيبي
پگهر جنهن ۾ پورهيت جو شامل هجي
نور جوڻيجو

سنڌ ۾ مارڪسزم - ليننزم جو پرچارڪ

سماجواد

حيدرآباد

(ايڪٽهين گڏي) مٿي - جون 2018ع

ايڊيٽر

بخشل ٿلهو

ايڊيٽوريل بورڊ

ماروي لطيفي، سالار سنڌي، مختيار راهو
جاويد راجپر، شاهه عنايت، آزاد ماڇي،
شفقت قادري

لي آئوٽ

انور حسين سومرو

قيمت: =/50

لکپڙه لاءِ ايڊريس

فلٽ نمبر 310-311 V.I.P اپارٽمينٽ

مين قاسم آباد، حيدرآباد

Cell # 03443333888

فهرست

3	ایڈیٽوریل
	<u>ذہنی سیاسی ۽ سماجی صورتحال</u>
6	عوامی سیاست
13	منظور پشتین ۽ پشتون تحفظ تحریک
	<u>عالمی سیاسی ۽ سماجی صورتحال</u>
19	مودی کی ہندوستان میں بائیں بازو کا کیا مستقبل ہے؟
	<u>نظریاتی ادب</u>
23	مارکسزم، فیمینزم، اور مارکس فیمینزم: چند سیاسی اور نظریاتی نکات
30	فزیلت
38	سائنس جا مسئلا ۽ جدلیاتی مادیت
50	کامریڈ سان گڈ پنڈکندي!
58	حقیقی تعلیم ۽ جڑتو تعلیم
63	بین ماٹھن جا ملڪ
	<u>شخصیت</u>
71	جام ساقی
76	نمستی: جام ساقی
82	تیا ساقی جام سین، مھاڻا محروم
	<u>سائنس</u>
86	بگ بینگ: هڪ معجزو یا فطری عمل؟
	<u>فلسفہ</u>
90	ارسطو کان پوءِ جویونانی فلسفہ
	<u>ناریواد</u>
103	عورت ۽ انقلاب
	<u>ادب</u>
107	شرط
	<u>انٹرویو</u>
114	کامریڈ صوفی عبد الخالق
	<u>سماجیاد ست</u>

”غير يقيني صورتحال“ ۽ اليڪشن کان اڳ سياسي انجنيئرنگ

پاڪستان جي سياسي تاريخ ۾ جيڪڏهن ڪا شئي يقيني رهي آهي ته اها ”غير يقيني صورتحال“ آهي. ٻين لفظن ۾ ايڪٽر ٻيڪٽر مثالن کي ڇڏي ڪري مجموعي طور تي نه ڪو جمهوري نظام نه ئي مارشل لائن، نه ڪو چونڊن جون تاريخون ۽ نه وري سياسي پارٽين جا مينڊيٽ يقيني رهيا آهن. جنهن ملڪ جا عسڪري محافظ پاڻ پنهنجي آئين جي تحفظ کي غير يقيني بڻائين ته پوءِ ان ملڪ ۾ پارليامان ڪانوني عدليا تائين ڪهڙي اداري جي ڪارڪردگي يقيني ٿي سگهي ٿي. هاڻ صورتحال ڪُجهه هيئن آهي ته جهڙي ريت عالمي سرمائيدارن ۽ نظام پنهنجي بقا کي، دنيا جي بحران، جنگ ۽ بربادي ۾ ڏسي ٿو ساڳي ريت پاڪستاني رياست ۽ خاص طور اسٽيبلشمينٽ پڻ پنهنجي هوند جي يقينيءَ کي ”غير يقيني صورتحال“ ۾ ڏسي ٿي. ڇو جو سماج ۽ عوام ناڀر ۽ يقيني صورتحال ۾ بردبار بهادر ۽ بااختيار ٿي پئي ٿو ۽ اها ئي شئي حڪمرانن کي ڪڏهن ڪونه آڙي پشتون تحفظ مومينٽ جي حوالي سان عسڪري چيف جو بيان ته ”فاتا ۾ امن ٿئي ٿورو عرصو ٿيو ته، ڪجهه ماڻهن نئين تحريڪ شروع ڪري ڏني. کين پيغام ڏيڻ چاهيان ٿو ته ڪڏهن ڪامياب نه ويندا“ اهو ئي ڪجهه ظاهر ڪري ٿو. ان سان گڏوگڏ چونڊيل وزيراعظم کي لاهي سال کن کان جيڪا سياسي وايومنڊل جي مُٿ ۾ ماندائي ڦيرائي وئي آ، سا پڻ مٽي ڪيل ڳالهه کي ثابت ڪري ٿي ته غير يقيني صورتحال سندن خدمت گذار رهي آهي. ڀلي پوءِ ملڪ اندر نظام ڪهڙو به هجي، حڪمران ڪير به هجي، معيشت ۽ سياست ڪهڙي به هجي، پر اها ئي غير يقيني صورتحال ئي آهي جيڪا کين جمهوري حڪومتن جا تڏا ويڙهڻ ۽ مارشل لائي ڦالين وڃائڻ جا بهانا پيدا ڪري ڏي ٿي، جيڪا پنهنجي ڪُڪ مان، عدالتي پي سي او ۽ ”نظريه ضرورت“ جهڙا، هر مسئلي تي هڪ ٽڪ پوندڙ حل ڪڍي ڏي ٿي. تنهنڪري غير يقيني صورتحال اڻڀري عوام لاءِ اهنج ۽ سڀني سرڪار لاءِ سهنج جو ڪم ڪندي آ. پوءِ اها غير يقينيت ڪڏهن اندروني انتشار ۾ ته ڪڏهن ٻاهرين خطري جي صورت ۾ پر پئي رهندي آ، ۽ ملڪ جي نظريات، سياسي ۽ معاشي دائرن ۾ بحران پڻ وڌندو ٿو وڃي، (جنهن مان هر هڪ جي تفصيل ۾ هتي نه ٿو وڃي سگهجي پر ان بحران ۾ وڌيڪ شدت، ڪنهن عام چونڊن جي ويجهي اچڻ وارن ڏينهن ۾ ايندي آ. هاڻي جيئن ته

عام اليڪشن مٿان اچڻ واري آهي تنهنڪري ان جي تيارين لاءِ گهڻ طرفو ڪم اڳتي ڪيو پيو وڃي باقي سياسي ميج ته صرف هڪڙي ڏينهن جي هوندي آ. جڏهن ته گهريل نتيجن جي تياري لاءِ بندوبست (يعني پنهنجي ٽيم، ڪوچ، راند جي ميدان ۽ وقت جي چونڊ، مشق ۽ مشهوري يا مارڪيٽنگ) گهڻو اڳ ڪيو ويندو آهي. وڏن ۽ ڳرن مفادن جي ڪاروبار ۾ سڀ شيون اتفاق جي آسري تي ناهن ڇڏيون. هونئن به غير يقيني صورتحال صرف تماشاڻين لاءِ هوندي آ پر مالڪن کي اڳتي خبر هوندي آهي ته نتيجا ڪهڙا اچڻ وارا آهن ۽ ان لاءِ ضروري ناهي ته ڪيڏيندڙ سڄي ٽيم جي سڀني رانديگرن کي به خبر هجي بلڪل ائين جيئن اسان وٽ راندين جي سٽي ۾ ٿيندو آ، جنهن ۾ وڏا جواڙي راند جي نتيجن کان يا ته باخبر هوندا آهن يا ان کي ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان طءُ ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا آهن. ان جو مکيه ڪارڻ ڪمزور سياسي ڪلچر ۽ اصل اقتدار ڏئين طرفان ٿيندڙ ”سياسي انجنيئرنگ“ آهي جيڪا ڪڏهن ڪنٽرولڊ ڊيموڪريسي، ڪڏهن ٽيڪنوڪريٽ حڪومت، ته ڪڏهن غير جماعتي نظام جي صورت ۾ پئي پيش ٿيندي آهي ۽ ٻيو اهو ته ستر جي ڏهاڪي ۾ صاف شفاف چونڊن جو هڪ تجربو ئي حڪمرانن لاءِ ڪافي هو. هاڻ چونڊن جي جمهوري عمل جي نالي ۾ جيڪو ڪجهه ٿئي ٿو سو سڀني جي سامهون آهي. جتي عوام جي وڏي اڪثريت اليڪشن جهڙي اهم معاملي ۾ دلچسپي ئي نه وٺندي هجي، جتي ووٽنگ جو ٽرن آئوٽ ڪڏهن به 30 سيڪڙو کان وڌيڪو ئي نه هجي، جتي چونڊون ويجهو ايندي ئي پارٽين اندر پيچ ٻاھ شروع ٿي وڃي، جتي ووٽن جي داخلا تڪراري هجي، جتي چونڊن کان اڳ تڪبدين، ووٽر لسٽن، اليڪشن اسٽاف، بيوروڪريٽس جي بدلين ۽ مقررين جي صورت ۾ ڌانڌلي شروع ٿي ويندي هجي، جتي سڃاڻپ ڪارڊ جهڙا خسيس معاملا به ڳرا ٿي وڃن، جتي ملازمتن، زڪوات فنڊن، ٺيڪن جي صورت ۾ چونڊ ورڪ ٿيڻ معمول هجي، جتي چونڊ عمل ۾ ٿيندڙ خرچ جي ڪا حد عمل ۾ نه اچي ۽ سينٽ چونڊن ۾ ووٽ لاءِ ڪروڙن جو ڪليو واک لڳي، اليڪشن جا خرچ ڳاڻي ٽوڙ ٿي وڃن، جتي مخالفن کي مختلف طريقن سان ڌمڪائڻ، ڊيچارڻ، مٿن مقدما داخل ڪرائڻ ۽ سندن ميڊيا ٽرائل ڪرائڻ جهڙا ڪلور عام هجن اُتي جمهوريت، ڳجهي سرڪار ۽ سرمايي جي درجي لوڻڊي کانسواءِ ٻيو ڪجهه ناهي هوندي ٻين لفظن ۾ چونڊ ته ٿيندي آ پر چونڊيندو عوام ڪونهي.

عام چونڊون ٿيڻ ۾ باقي به ٽي مهينا بچيا آهن پر اصل اقتدار ڏئي، مٿي بيان ڪيل اٽڪلن ۽ طريقن کي ڪتب آڻيندي هن وقت کان ئي مختلف امڪانن

تي غور ڪري رهيا آهن ۽ پنهنجا خيال مختلف طريقن سان هيٺين حلقن ۾ لاهي رهيا آهن. چيو پيو وڃي ته (1) ملڪ جي سڀني مسئلن جو ”حل“ هڪڙي ”ڊاڪٽرائين“ ۾ ڏنو ويو آهي، بس ان تي عمل جي دير آهي (2) تيڪنوڪريٽ حڪومت قائم ٿيندي، جنهن ۾ عدليا جو اهم ڪردار هوندو (3) مائٽس ون فارمولي تي عمل ڪيو ويندو جهڙوڪ: پاڪستان مسلم ليگ (ن) مان نواز شريف پاڪستان پيپلز پارٽي مان آصف علي زرداري ۽ ايم ڪيو ايم مان الطاف حسين کي ٻاهر ڪڍڻ وغيره، (4) پنهنجي مرضي جي فردن، گروهن ۽ پارٽين کي گڏائي پتلي حڪومت قائم ڪرائڻ ۽ ان هٿان ماضيءَ جي آئيني ترميمن (خاص ڪري ارڙهين ترميم) کي واپس ڪرائڻ (5) وڏين سياسي جماعتن کي صوبن تائين محدود رکي، کين ڪجهه سڀتن تائين رسائي ڏيڻ (6) هڪڙي ڪمزور ۽ لولي لنگڙي پارليامينٽ يعني اتحادي حڪومت ٺهرائڻ جيڪا جڏهن مالڪن کي اڪيون ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪري ته کيس دسڻ ۾ دير ئي نه ٿئي. بهرحال اهي سڀ الف، ب، ت، ث منصوبا آهن يعني جيڪڏهن الف منصوبو ڪم نه ڪري ته ب تي ڪم شروع ٿي وڃي.

بهرحال، ملڪ جي سياسي تاريخ ۾ هي ٻيون ڀيرو ٿيندو ته ڪا حڪومت پنهنجو آئيني مدو پورو ڪندي ۽ اقتدار کي نئين چونڊيل حڪومت ڏانهن منتقل ڪندي آهي ته اها به سويلين قوتن جي سوڀ پر جيسيتائين عام ماڻهو جا مسئلا (روزگار، رهائش، تعليم، صحت ۽ بروقت انصاف) ساڳي ريت اڻ ڇهيل رهندا تيسيتائين ڪا به ننڍي وڏي سوڀ سويلين حڪمرانن کي پاڻ وڏن آڏو سگهارو نه ٿي ڪري سگهي. (ساڳي وقت اهو به سچ ته اهڙو سگهارو ٿيڻ جو وٽن نه ڪو مقصد آهي ۽ نه وري سامهون. ڇو ته بجيٽ هڪڙي آهي ۽ ورهاست جون منشائون به هڪ عوامي ٻي عسڪري ۽ اسانجي سويلين حڪمرانن جا مفاد به پوئين منشا سان هڪ آهن) اهڙي حالتن ۾ عوامي قوتن کي ”قومي مفاد“ يا جمهوريت جي نالي هيٺ اصل طبقاتي مفاد سڃاڻڻا پوندا، کين تماشائي واري بينچن تان اُٿي پاڻ پنهنجي ڀڄ تي پنهنجي ٽيم سان راند کيڏڻي پوندي، تڏهن ئي هو ان لائق ٿينديون ته ”غير يقيني صورتحال“ جهڙي بهاني کي سدائين لاءِ دفنائڻ ڇڏين، نه ته اها ئي غير يقيني صورتحال ماضيءَ وانگر مندن مستقبل کي به غير يقيني بڻائي ڇڏيندي.

ڪجهه سببن ڪري ادارو مارچ-اپريل جي سماجواد
ڪٿي نه ڇاپي سگهيو تنهن ڪري اسان پنهنجي پڙهندڙن
کان معافي ٿا گهرون.

عوامي سياست

(عوامي سياست ۾ تنظيمڪاريءَ جو بحران)

بخشل تلهو

پوئين ڏينهن ۾
ايشيا جي سڀ کان وڏي
ادبي تنظيم هُجڻ جي
دعويٰ ڪندڙ سنڌي ادبي
سنگت، جنهن بحران
منجهان گذري تنهن
سمجهايو ته ادارن کي
سنگت وانگي ۽ سنگت



کي ادارتي ڍنگ سان نه ٿو هلائي سگهجي. ٻيو ته جهڙي نموني اهو بحران گليويا نبريو تنهن اداري جي ادبي هئڻ جي به پت وائڻي ڪري ڇڏي بلڪل ايئن جيئن ڪنهن سياسي تنظيم جو بحران جڏهن چسي نموني عوام ۾ لهندو آ ته اهو پڻ ان تنظيم جي انقلابي تنظيمڪاريءَ تي سوال پيدا ڪندو آ. ادبي سنگت جي سموري پڇ ڏاه ۽ نئي صف بنديءَ ۾ سڀ کان وڌيڪ تڪليف انهن ادب دوست ماڻهن کي ٿي ٿي جيڪي پنهنجي پاسي جي موقعي پرستائي بيهڪن کان واقف هيا ۽ هڪ ٽيون آپشن جوڙڻ جي ابتدائي ڪوششن ۾ هئا پر شيون، ادارا ۽ تنظيمون ايترو ته ٽڪڙو ڊهن ۽ تخريب جي ور چڙهن ٿيون جو ڪُجهه نئين جي تعمير جو مقصد پاڻ ئي پنهنجا پراڻا نقشا ڦاڙي ڦٽو ڪري ڇڏي ٿو ۽ موجود چڪتاڻ حقيقي ادب دوستن کي ڪنهن نه ڪنهن هڪ اهڙي پراڻي پاسي اُچلي ٿي جنهن خلاف هڪ نئين جاءِ تان جهيڙاند جي ضرورت هئي. بهرحال ادبي سنگت جو تنظيمي بحران اسان سياسي ماڻهن لاءِ اهو ايڏو حيرت ۾ وجهندڙ اٿڪري به ڪونه هئو جو سياسي تنظيمڪاريءَ جي خصوصي صورت اسان آڏو سماج جي ٻين شعبن ۽ ادارن جي بيهڪ جو عمومي خاڪو چٽي ڇڏي ٿي. ڇا اسان پاڪستان ۾ ماسواءِ فوج جي اداري جي ٻي هر اداري جي بحران کي ظاهر ظهور روز نه ٿا ڏسون؟ (ٿورو غور ڪري سياسي وايو منڊل جو ڳوڙهو جائزو وٺبو ته پوءِ فوج جي اداري جو بحران به چٽو ٿيڻ شروع ٿي وڃي ٿو پر اهو ادارو پنهنجي داخلي بحران کي پنهنجي عملي انتظامي سگهه سبب عام آڏو ڪنهن قدر سنڀالي وڃي ٿو) خير اهو سوال اڃا پڙ تي پيل آ ته عوامي سياست جي سموري تنظيمي بحران کي ڪيئن سمجهجي؟ ڇا صرف ڪنهن

اداري جي اڳواڻ يا اڳواڻن جي نفسيات يا سندن شخصي ڪوتن منجهان اها ڳالهه ۽ بحران سڌو پڌري پت پوندو (جيئن سدائين پنهنجي ئي مُت ۾ ترڪندڙ ڪُجهه ساڙ سڙيا سياسي دانشور سياسي تنظيمن جي بحران کي سمجهائيندا آهن شايد اهڙن ئي موقعي پرست، ۽ جرڦوتي دانشورن لاءِ سنڌ جي صدا سڙوڙ ڏاهي شاهه لطيف چيو هو

اوريان ئي آئين، ميڙي معلم خبرون،
سا پر سڌ نِي ڏين، جتي وه وڌ ڪري

يا هر دور ۾ مامرو ادارن جو به هوندو آجيڪي فردن جي ڪردار کي طئي ڪندا آهن يا اُن کي هڪ ظابطي ۾ آڻي، ان کي وڌيڪ پيداواري بڻائيندا آهن؟ يا اڃا ڪو ٽيون پاسو به ممڪن آهي جنهن کي ڪنهن خاص دور ۽ حالتن ۾ تنظيمڪاريءَ جي ثقافت سڏجي ٿو؟ پاڻ عوامي سياست جي تنظيمڪاريءَ جي بحران کي انهن سمورن پاسن کان ڏسنداسين. ان حوالي سان هڪ ٻي وضاحت پڻ ضروري آهي. هر بحران جيان ان بحران جا به ڪي عمومي ته ڪي خصوصي ڪارڻ ٿي سگهن ٿا. سگهوا مڪان آهي ته اسانجي ڳالهه ٻولهه گهڻو ته عوامي پاسن ۽ سوالن چوڌاري ڦري، پر انجو مقصد اهو ڪنهن به ريت ناهي ته خصوصي مامرن جي اهميت گهٽ آهي.

اڳواڻ ۽ بحران:

”اسانوت لائق قيادت جو بحران آهي“

”عوامي سياست هجي يا سنڌي ادبي سنگت مامرو اڳواڻن جي انائن ۽ اند جي فيصلن تي ڪٿي ٿو“

اسانجو عام شعور اسانکي سمجهائيندو آهي ته گهر ڪانوني آفيس تائين ۽ راند جي تيمر ڪانوني ڪنهن سماجي سياسي اداري تائين پيدا ٿيل هر قسم جي مسئلي ۽ بحران جي ذميواري وڏي يا اڳواڻ تي هوندي آهي ۽ ان حد تائين ڳالهه نيڪ به آهي ته اسان وڏو اڳواڻ، رهبر ڪندا ئي اُنکي آهيون، جيڪو نظرياتي سان گڏ، ادارتي يا تنظيمي بحرانن کي بهتر سمجهڻ يا حل ڪرڻ جي اهليت رکندي آهي پر مسئلو تڏهن ٿو پيدا ٿئي جڏهن اسان هر بحران کي وڏن ۽ اڳواڻن جي مزاج، سمجهه ۽ فيصلن منجهان سمجهڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون. اڳواڻن يا ڪجهه خاص فردن جي اهميت کان به ڪو انڪار ڪونهي. اسان چڱيءَ ريت ڄاڻون ٿا ته ڪنهن خاص وقت ۾ اڳواڻن جا خاص ڳڻ ۽ خاص فيصلا قومن جي لڏندڙ بيڙي کي پار ڪري وجهندا آهن ۽ ساڳي وقت سندن تَر جي غلطي قومن کي سوچو ٿيون به ڪارائيندي آ. ٻين لفظن ۾ ڪجهه خاص حالتن ۾ ڪجهه انفرادي ماڻهن جا فيصلا به خاص سماجي اهميت حاصل ڪري وٺندا آهن پر تاريخ کي صرف اڳواڻن يا ڪجهه فردن جي ڳڻن يا اوڳڻن جي اک سان ڏسڻ گهڻو مددي نه ٿو ٿئي. ڇاڪاڻ ته ڪُجهه خاص فرد پاڻ به خاص تاريخي حالتن جي پيداوار هوندا آهن (پڙهي ڏسو اهڙن سوالن تي آڌاريل پليخانوف جو ڪتاب ”تاريخ ۾

فرد جو ڪردار" اهڙي ريت اهو ڏاڍو سولو آهي ته عوامي سياست جي زوال جو سڄو بار اوهان عوامي سياست جي اڳواڻن (جي ايمر سيد، رسول بخش پليجوييا ڄام ساقي وغيره) جي مٿي تي هڻو ۽ پاڻ آڃا ٿي ويهي رهو. سمورن ڪوٽن ۽ خامين باوجود هلو هي ته ٿيا لائق ماڻهو پر ڪنهن سياسي تنظيم جو نالائق اڳواڻ ڇا ان تنظيم جي ادارتي بيهڪ يا سياسي ڍانچي جي اهليت تي سوال نه ٿو پيدا ڪري جيڪو کيس چونڊي مٿي ٿو ڪري؟ پاڻ هتي انقلابي ڊسپلين جي سياست مان ڪو مثال ڪونه ٿا ڪڍن پر آمريڪا جي بورجوا سياست کي ٿا ڏسون ته اتي به اسانڪي نظر اچي ٿو ته ٽرمپ جي ڪٽي اچڻ سان آمريڪا ۾ ته شايد اهو بحث زور ورتل هجي ته انڪي روس ڪٿاڙيا يا ايف بي آئي پر باقي دنيا ته آمريڪي چونڊ ادارن ۽ نظام تي سوال ڪڍڻ شروع ڪيو ۽ ڪجهه تجزيين وڌي آمريڪي سماج ۽ سياسي ثقافت تي پڻ ڳالهه رکي. پر اسانجا سوال سدائين اڳواڻن چوڌاري پيا ڦرندا آهن. اهو ٻيو ڪجهه ڪونهي هڪ تاريخي سماجي ماري کي صرف شخصي دائري ۾ آڻڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش آهي.

ڪامريڊ ڄام بابت پنهنجي ٻوڏين مضمون تي ڪجهه سنجيده دوستن طرفان اها تنقيد پڌر ۾ آئي هئي ته "ڄام تي گهڻو زور ڏنو اٿو پر ڄام جي دور جي سمجهائي گهٽ آ، نتيجي طور ڄام جو تعارف به ڪٿي ٿو." مونکي اها ڳالهه نڪه لڳي. لازمي طور هڪ مضمون جون پنهنجون حدون ٿين ٿيون. مامرو صرف ڪامريڊ ڄام تائين ڪونه ٿو بيهي. توڻي جو "ڪي ماڻهو تاريخ ٿين ٿا" وانگي، پنهنجي انفرادي عمل سان ڪُل کي ڏوڻي انجون نئون اظهار ٿي پوندا آهن. هوئين به تاريخ انساني عمل ٿي ته آهي. ٻين لفظن ۾ تاريخ جي چاڙه يا لاث جا دور پنهنجو اظهار ڪجهه عظيم ماڻهن جي صورت ۾ ٿي ته ڪندا آهن. ڄام پنهنجي دور جي سياست جي پيداوار هو پر هن پنهنجي محنت ۽ رنگ سان ان دور جي ڪميونسٽ سياست کي چٽيو به. ان لحاظ کان ڄام بابت مضمون ۾ مون پاڻ اهو لکيو هو ته اُميد يا مايوسي انفرادي احساساتي مامرو هئڻ سان گڏ هڪ سياسي ۽ سماجي مامرو پڻ آ. ڪُل جي اُميد ۽ مايوسي جُز جي اُميد ۽ مايوسيءَ جو سبب به آهي ته نتيجو به. ان لحاظ کان ڄام جو ڌڻڻ ۽ پارٽي کان مستعفي ٿيڻ ڄام جو انفرادي فيصلو به هو ته ان دور جي سياسي سماجي مايوسيءَ جو نتيجو به هو جيڪا پارٽي جي سمورين صفن ۾ ڦهليل هئي. 60 جي ڏهاڪي ۾ عالمي ڪميونسٽ تحريڪ جو روس ۽ چين نواز ڦڦڻ ۾ ورهائجڻ، 70 جي ڏهاڪي ۾ پاڇولسٽ سياست (پي پي) جي سوال ڏانهن ڪميونسٽ تحريڪ جو ورهائجڻ، 80 جي ڏهاڪي ۾ اڪثريتي، اقليتي تضاد ۽ انهن لائينن تي تنظيم جي ٽيون پيرو ورهاست ۽ پوءِ 90 جي ڏهاڪي ۾ ساڻي سياست جي تابوت ۾ آخري ڪوڪو سوويت يونين جو ڊهڻ ثابت ٿيو. ان سموري صورتحال ۾ جيڪو نه ٿو ڊهي تنهن کي سُرخ سلام پر جيڪو ڊهي ٿو سو به ايترو ڏوهي ڪونهي ڇاڪاڻ ته سڀ ڪجهه ڌڻو پئي.

ادارو ۽ بحران:

دنيا جي سڀ کان پراڻي سرمائيدار اڻي جمهوريت ۽ طاقتور ترين رياست جو اڳواڻ ٽرمپ نالي هڪ چريان شخص آ، پوءِ به آمريڪا ڊوڙي پيو ۽ دنيا هلي پئي. چو؟ ڇاڪاڻ ته مامرا صرف فردن يا اڳواڻن جي حد تائين نه نبرجن ٿا ۽ نه وري ان حد تائين سمجهه ۾ ايندا. اسان هڪ مربوط نظام جو حصو آهيون جنهن جو آڌار ادارن تي هوندو آهي. تازو امر ڪوٽ جي هڪ سينئر دوست جي ايم پيگٽ پنهنجي ڪچهري ۾ آمريڪي صدر رچرڊ نڪسن جي ڪتاب ”ليڊرس“ جو حوالو ڏئي ڳالهه ڪئي ته اهي ادارا ئي هوندا آهن جيڪي طئي ڪندا آهن ته صدر صاحب کي ڪنهن سان ملاقات، ڪيتري وقت تائين ۽ ڪيئن ڪرڻي آهي. کيس ڪنهن سان ڪيئن ملڻو آهي ۽ ڪهڙا لفظ استعمال ڪرڻا آهن وغيره. مطلب ته بظاهر بااختيار صدر يا اڳواڻ جا اختيار ڪنهن ٻي هنڌ طئي ٿين ٿا. جيڪڏهن اهو ادارن ۽ تنظيمڪاري جي ثقافت نه آهي ته آخر ٻيو ڇا آهي؟ اهو تمام گهڻو ضروري آهي ڇاڪاڻ ته ايڪسري يا ايم آر آئي سان پاڻ ان بيماري کي سمجهي سگهون ٿا جنهن سبب اسانجي سياست کي فالج ٿيو ڪجهه ٻين جانچ رپورٽن سان بيماريءَ جي ڪارڻ جراثيم تائين پڻ رسي سگهون ٿا؟ ٻين لفظن ۾ ان ڇڪتاڻ جو صحافتي انداز ۾ پيرو ڪڍڻ پڻ ضروري آهي. پر بيماري جي ڪارڻ طور جيڪڏهن پاڻ صرف جراثيمن کي ڳولهن، سمجهڻ ۽ مارڻ ۾ محو ٿينداسين ته پوءِ انهن حالتن تان پنهنجي نظر نڪري به سگهي ٿي جيڪي هڪ جراثيم (جيڪو بيماريءَ جو امڪاني ڪارڻ هوندو آ) کي بيماريءَ جو حقيقي ڪارڻ بڻائينديون آهن. مقصد ته ڪنهن به تنظيمي بحران يا بيماريءَ ۾ فردن يا جراثيمن جو ڪردار اهم ۽ بنيادي هوندو آ پر سندن اهميت ڪنهن خاص وقت ۾ ڪجهه خاص سماجي ۽ سياسي رشتن (جيڪي نه صرف دليل جي عمومي سمجهه پر طاقت جي سوال کي پڻ طئي ڪندا آهن) سبب ئي ٺهندي ۽ ٻهندي آهي. جيسيتائين اسان طاقت جي انهن رشتن ۽ تنظيم ڪاريءَ جي عمومي ثقافت جا ڪجهه نقش نه ٿا ڇٽيون، تيسيتائين اسان تنظيمڪاريءَ جي سوال تي تسلي بخش ڳالهه رکي نه ٿا سگهون.

تنظيمڪاريءَ جي ثقافت:

ثقافت جو نالو اڄڻ سان عام ته ڇڏيو پر اسانجي ڏاهن جي ذهنن ۾ زرعي سماج ۽ ان سان گڏ جاگيرداري ۽ اُنجي اخلاقيات تري ايندي آ. چئبو ”آڙي بابا! اسان وٽ زرعي سماج آ تنهنڪري اسانجا انقلابي اڳواڻ به وڏيرا آهن“. مطلب ته اسان سماج جو هڪ پيداواري طريقو طئي به ڪري ڇڏيوسين ۽ پوءِ ان منجهان عوامي سياست جي تنظيمڪاريءَ جي بحران کي سمجهائڻ به لڳاسين. اها ڳالهه تاريخ جي مادي سمجهه جي عمومي اصول جي حد تائين ڏرست آ ته ڪنهن به سماج ۾ پورهيو جي تنظيمڪاري ئي سماج جي مجموعي تنظيم ڪاري جي حدن کي طئي ڪري ٿي. پر عمومي اصول تڏهن

عملي ٿيندا آهن جڏهن خصوصي صورتحال يا انگ اکرن سان وچڙندا آهن ۽ ان سان هڪ ٿيندا آهن. مثال طور 2016ع جي انگ اکرن مطابق پاڪستان جي مجموعي پيداوار ۾ 19 سيڪڙو زراعت، 20 سيڪڙو صنعت ۽ 60 سيڪڙو خدمت جو شعبو (سروس سيڪٽر) آهي. ان لحاظ کان جيڪڏهن ڏسجي ته زرعي ۽ صنعتي کانوڌيڪ سماجي پورهيو خدمت جي شعبي سان سلهاڙيل آهي ۽ ان لحاظ کان ان شعبي جا ثقافتي اثر سماج ۽ سياست جي مجموعي تنظيمڪاري جي قدرن تي پوڻ گهرجن ۽ پون به ٿا پر انهن جي تفصيل ۾ اڃا ڪنهن ٻي مضمون ۾ وڃبو. هن ٿل جو حاصل مطلب ته سماج معنيٰ پوريهه جي ورهاست يا پوريهه جي تنظيمڪاري جي ٻيتر آهي پيچيده هوندي اوترو سماج اسريل هوندو. رياست ۽ سياست جو سوال به ايئن ئي آهي. توهانڪي ڪهڙي سياست ڪرڻي آهي؟ جو سوال طئي ڪندو ته اوهان کي ڪهڙي تنظيمڪاري جي ضرورت آهي. ٻين لفظن ۾ تنظيمڪاريءَ جو سوال توهانجي سياست جي نظريي ۽ تنظيمڪاريءَ جي ثقافت جي اوسر جي ڏاڪي پٽاندر طئي ٿيندو آهي. گهڻو عرصو نه گذريو آ جڏهن سنڌ جو عام سياسي شعور تنظيمڪاريءَ جي سوال کي نظريات جي سوال کان ڪٽي ڪري ڏسڻ سبب ايم ڪيو ايم جي تنظيمي تاجي پيٽي کان متاثر ٿيندو هو ۽ انڪي ئي مثال طور اڳيان ڪٿي ايندو هو (هوئين به شهر تنظيمڪاريءَ جي حوالي سان ٻهراڙي جي پيٽ ۾ مختلف ۽ اسريل ٿين ٿا) پر نائين زيرو جي آفيس جي هاڻوڪي حالت ٻڌائي ته جيڪا تنظيمڪاري رياستي جبر جي مزاحمت ۾ ان درجي تائين ڪئي، سا ڪنهن به ريت عوامي قوتن جي لاءِ مثالي نه ٿي بڻجي سگهي. سچ اهو آهي ته سرمائيدار رياستن جي عسڪري ادارن ۽ سماج جي فاشي قوتن جي تنظيم ڪاريءَ کان متاثر ٿيڻ اسانجي پنهنجي انقلابي سمجهه جي سنڍيٽي جو اظهار هوندي آهي. ان ڏس ۾ ٻيو مثال پي پي جو پڻ ڏئي سگهجي ٿو جيڪا تنظيمڪاري جي ڍانچي جي حوالي سان هر يونين ڪائونسل سطح تائين موجود آهي پر اها به سياڻپ جي ڪنهن امڪاني تضاد ۾ اسٽيبلشمنٽ سامهون آئين سائي ٿيندي جيئن ايم ڪيو ايم ٿي يا جيئن ن ليگ هڪ حد تائين اُنجو اظهار اڄ ڪري ٿي. اهوئي سبب آهي جو اسان تنظيمڪاريءَ جي حوالي سان انهن حڪمران طبقن جي جماعتن کان نه متاثر ٿيندا آهيون ۽ نه وري انهن جو ڪو اهڙو نعم البدل ٿيڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون جيڪو نئين نالي ۾ ساڳي شراب وڪڻندو هجي جيئن نئين ٺهيل پارٽي (تبديلي پسند پارٽي) ڏيک ڏئي رهي آهي. جيڪا احتجاج ۽ مزاحمت جي سياست کي رد ڪري پنهنجو حتمي مقصد صرف چونڊ وڙهڻ کي بڻائي ٿي، جيڪا ”پوتار“ جي پاڇي سان ويڙه جو اعلان ڪري نيولبرلزم جي جسم کي پاڪر ۾ ڀري ٿي. بهرحال حڪمران طبقن جي سياست ۽ نظريي سان تنظيمڪاريءَ جي ڪوششن جون حدون پنهنجي جاءِ تي پراڻو به سچ آهي ته اسان عوامي ۽ سماجي مزاحمت جي ٻين صورتن ڏانهن غير ضروري حد تائين تنقيدي ٿيندي هڪ خاص قسم جي تنظيمي نرگسيٽ ۾ قاسون ٿا. اسانجا ڪوڙ سارا پڙهيا لکيا ماڻهو

سياست ۽ سياسي تنظيم تي زور ڏيندا آهن پر پاڻ کي تنظيمي ڍانچي هيٺ آڻڻ کان وٺڻ ويندا آهن. اسان منجهه پاڻ ۾ به ان بيماري جون علامتون ٿي سگهن ٿيون ڇاڪاڻ ته اسان به هڪ خاص تاريخي دور ۽ ثقافت ۾ تنظيمڪاري جي سوال کي ڏسندا آهيون ۽ انکي طئي ڪندا آهيون. جيئن اخلاق ۽ اخلاق جي تبليغ ۾ فرق هوندو آئين ڊسپلين ۽ ڊسپلين جي تبليغ ۾ فرق موجود آهي. سماجي طور تي جيئن اسانوت اخلاق گهٽ ۽ اخلاق جي تبليغ تي زور گهڻو آ بلڪل ايئن عوامي سياسي ثقافت سان جڙيل ماڻهن ۾ به ڊسپلين گهٽ پر انجي تبليغ گهڻي آ. چو ته جيئن اخلاق پنهنجي لاءِ ۽ اخلاق جي تبليغ بي لاءِ هوندي آهي. ساڳي ريت ڊسپلين جي تبليغ تي زور به انڪري هوندو آهي ڇاڪاڻ جو اهو بي جي لاءِ هوندو آهي. حالت اها آهي ته سياسي ڊسپلين تي زور ڏيندڙ ماڻهو هڪ پاسي انارڪستن کي بي پاسي تياڳي صوفين کي ڊسپلين کان آجا ڍانچا قرار ڏيندي کين چڙواڳي سان هر معنيٰ ڪري پيش ڪندا آهن. پر ٿورو غور ڪبو ته انهن شعبن جي تنظيمڪاريءَ جا ڪجهه مثال اسان جهڙن انقلابين جي تنظيمڪاريءَ کي شرمائڻ لاءِ ڪافي آهن. ان ڏس ۾ به مثال پيش ڪري سگهجن ٿا. بقول ”الف“ جي ته سندس هڪ پاڪستاني دوست اولهه جي ملڪن ۾ ڪنهن انارڪسٽ تنظيم جو ميمبر هو. ان تنظيم جي ميمبر ٿيڻ لاءِ ٽي شرطون پوريون ڪرڻيون پونديون هيون. انهن منجهان هڪ شرط اهو به هو ته تنظيم جو ميمبر ڪڏهن به ڪو نوڪريا ملازم نه ٿورکي سگهي. خير جڏهن پاڪستان ۾ ان دوست جا گڙاڙا پيءُ ۽ ماءُ اڪيلا ۽ بيمار ٿي پيا ته کيس سندن سنڀال لاءِ هڪ نرس رکڻي پئي ۽ هن اهڙو اطلاع پنهنجي تنظيم کي جڏهن ڏنو ته تنظيم بنا ڪنهن ٻي سوال يا جواب جي سندس ميمبر شپ ختم ڪري ڇڏي سيوهڳي دور جي صوفي ستنن ۾ هڪ اهم نالو فقير جانڻ ڇن جو به آهي جنهن جي آشرم ۾ هڪ ڏينهن هڪ نئون طالب بڻيل سڪيو ستابو فقير گاڏيءَ ۾ کاڌي پيئي جو سامان پراڻي پھتو ۽ پوءِ فقير جانڻ ڇن جي ڀرسان ويهي کيس پاڻ کانپوءِ سُنڱ جو ڪو سونهون چونڊڻ جي صلاح ڏيڻ لڳو ته فقير انوقت ئي هڪ پراڻي پر فقير الحال ساڻي کي اُتاري بيهاري کيس پنهنجي طرفان سڀاڻ جو سونهو ڄاڻايو ۽ ستابي فقير کي انوقت ئي پنهنجو ڏنل سامان واپس کڻڻ ۽ آشرم طرفان گيڙو ڪپڙو موٽائڻ جو حڪم ڏنو. انهن مثالن کي اڳيان ڪرڻ جو مقصد صرف اهو هو ته هر سُنڱ، ادارو پنهنجي تنظيمڪاريءَ هڪ خاص ثقافتي دائرن منجهه ڪندو آهي. اسانکي جيڪڏهن هڪ سگهاري عوامي سياسي تنظيم گهربل آهي ته پوءِ اسانکي به تنظيمڪاريءَ جي ڪمزور ثقافت ۽ ڪمزور ادارن کي سگهارو ڪرڻو پوندو ته ٻي صورت ۾ سگهارن ماڻهن کي مُنهن ڏيڻ لاءِ رياست وٽ پهرين ڏينهن کان مائنس ون فارمولو موجود هوندو آهي ۽ هونين به هڪ ڪمزور اداري جا اڳواڻ ڪڏهن به سگها نه ٿا ٿي سگهن. جيئن جي ايس مل پنهنجي مضمون (آن لبرٽي) ۾ سمجھائي ٿو ته ”يلي گُجهه فائونڊ لاءِ ٽي سهي پر جيڪا رياست ماڻهن کي ڊٻائي، ڄامڙو ڪري کين پنهنجي لاءِ فرمانبردار بڻائي ٿي سا دير سوير پاڻ ان نتيجي

تائين رسي ٿي ته ڄامڙن ۽ فرمانبردار بندرن ماڻهن سان گڏجه وڌو حاصل نه ٿو ڪري سگهجي. ”ان سڄي صورتحال ۾ عوامي سياست جي سگهاري تنظيمڪاري لاءِ تن محاذن (ثقافت، ادارا ۽ اڳواڻ) تي هڪ ئي وقت ڪم ڪرڻو پوندو. چو ته اسانوت تنظيم جو عام تصور هڪ احرام وانگي عمودي (Vertical) هوندو آهي جنهن جي مٿان چوٽي تي هڪ اڳواڻ ۽ هيٺ ڏاڪي به ڏاڪي ٻيا ماڻهو ۽ ادارا ٿين ٿا. پر مان سمجهان ٿو تنظيم بابت ٻيا مثال ۽ تصور به موجود آهن. هڪ حقيقي جمهوري تنظيم جو ڍانچو عمودي سان گڏ هموار (Horizontal) پڻ هوندو آهي جنهن ۾ آخري اختيار ڪنهن ماڻهوءَ وٽ نه پر پارٽي جي اعليٰ اداري يا گڏيل قيادت وٽ هوندا آهن. اسانڪي اها خبر آهي ته ڊسپلين ڪانسواءِ ڪا به انقلابي تنظيم وجود ۾ نه ٿي اچي سگهي پر شايد اسانڪي اها خبر ڪونهي ته تنظيم توڙي ڊسپلين بابت اسانجو عام خاڪو جامد ۽ پيئل آهي. اسان هڪڙي ئي ساز ۽ آواز سان چئن مختلف موسمن جي آجيان ڪرڻ چاهيون ٿا. درحقيقت انقلابي ڊسپلين جو دائرو ۽ گهيرو ڪڏهن تنگ ته ڪڏهن ويڪرو پر تنظيم جي گهرجن آهر تبديل ٿيندو رهي ٿو چو ته ڊسپلين جو اطلاق هميشه زنده حقيقتن سان رشتي ۾ ئي ٿي سگهي ٿو ۽ اهو به انهن آئيني ۽ تنظيمي گهرجن پٽاندن جن کي اسان جمهوري مرڪزيت جي طريقه ڪار سان گڏ ادارن ۽ اڪثريت جي فيصلن جي پاسداريءَ سڏيون ٿا. تڏهن ئي ته اسان هن مدي خارج نظام کي ڪٿي ڏک هڻي سگهڻ جي لائق ٿي سگهون ٿا ۽ پنهنجي پوئڻن لاءِ ورثي ۾ هڪ بهتر تنظيم ڇڏي سگهون ٿا جيڪا پورهيتن ۽ محڪومن جي مفادن جو اڃا بهتر نموني تحفظ ڪري سگهي ۽ هن نظام کي بدلائي سگهي.

- ”اسان فقط هڪ عام تاري جي هڪ ننڍڙي گره تي رهندڙ پولٽري جو ترقي ڪيل نسل آهيون. پر اسان ڪائنات کي سمجهي سگهون ٿا. اها ئي اسانجي خصوصيت آهي.“
- ”خلائي مخلوق جو اسان وٽ اچڻ ائين هوندو جيئن ڪولمبس جو آمريڪا اچڻ، جيڪو اتان جي اصلوڪن رهواسين لاءِ چڱو ڪونه هيو. پاڻ کان ڏاهي جيوت سان ملاقات نه ڪرڻ پر اسان جي چڱائي کي سمجهڻ لاءِ اسان کي پنهنجي افعالن کي ڏسڻ گهرجي.“
(اسٽيفن هاڪنگ)

منظور پشتين ۽ پشتون تحفظ تحريڪ

ابراهيم پڙو



ڪراچي اندر هڪ ڪوڙي مقابلي ۾ نقيب الله محسود جي شهادت کانپوءِ ظاهر ٿيندڙ عوامي آڀار جي ڳر ۾ هڪ تحريڪ هئي جنهنجو نالو هو محسود تحفظ تحريڪ. جيڪا اڳتي هلي پشتون تحفظ تحريڪ يا پي ٽي ايم ۾ بدلجي وئي. اها تحريڪ ظاهر پلي اوچتو ٿي هجي پر اها ان علائقي ۾ ڏهاڪن کان جاري رياستي سياست جو ئي نتيجو آهي. سالن کان جاري جنگ ۽ تشدد جا شڪار ڪي پي ۽ فانا جا علائقا هن وقت اتان جي نوجوانن سان ڀري جر ڪي پيا آهن، جيڪي رياستي توڙي غير رياستي جبر کي چيئلينج ڪندي واڳ ڏئين کان آهي سوال ڪري رهيا آهن، جيڪي اڳ خاص طور تي بلوچ ۽ سنڌي ڪندا رهيا آهن. جن ماڻهن سمجهيو ٿي ته نقيب الله محسود جي عدالت کان مٿانهين قتل جي ذميوار راءِ انوار ۽ سندس ساٿين جي گرفتار ٿيڻ سان هيءَ تحريڪ ختم ٿي ويندي، سي ڀليل هئا. راءِ انوار جي گرفتاري سان ملڪ ۾ عدالت کان مٿانهان قتل هجن يا ماڻهن کي جبري طور ڪنڀي ڳر ڪرڻ جا واقعا، اهي ختم نه ٿيندا. راءِ توڙي ڀري اڳيان ظاهر ٿيندڙ اها ڪٺ پتلي آهي جنهن کي استعمال ڪرڻ وارا، هميشه پردي پويان لڪل رهندا آيا آهن. تنهنڪري قانون لاڳو ڪندڙن مٿان، جيستائين قانون لاڳو نه ٿو ٿئي، تيستائين، بنيادي انساني حقن جي اها پيڪڙي بند ٿيڻ ممڪن ناهي. پي ٽي ايم ڪا روايتي تحريڪ نه پر 'دهشتگردي خلاف جنگ' جي شڪار آهن، انهن ماڻهن جو هڪ غير روايتي احتجاج آهي. جن امن ۽ تحفظ جي نالي ۾ پنهنجي گهر، تر ۽ وطن کي تباهه ٿيندي ڏٺو آهي. پي ٽي ايم اهڙي سيڪيورٽي جي سياست کي چيئلينج ڪندي ڪي پي ۽ فانا کي سياسي طور متحد ڪيو آهي.

پشتونن پاران ٻاهرين حملي آورن خلاف مزاحمت جي هڪ ڊگهي تاريخ آهي. اهي انگريزن خلاف به وڙهيا. جڏهن انگريزافغانستان کي فتح ڪري نه سگهيا ته پشتونن کي ورهائڻ لاءِ هٿ ٺوڪي ڏيورند لائين ڪڍي هڪ حصو هائوڪي بلوچستان صوبي ۾ شامل ڪيائون ته ڪجهه علائقن کي نارٿ ويسٽ فرنٽيئر صوبي جو نالو ڏئي نئون صوبو ٺاهيائون. ننڍي کنڊ جي ورهاڱي کانپوءِ اهي علائقا پاڪستان ۾ شامل ڪيا ويا جڏهن ته پاڪستاني رياست پاران پشتونن کي ”جنگجو قوم“ جو خطاب ڏنو ويو ۽ سندن تعريف ۾ اهو جملو عام ڪيو ويو ته ”اها هڪ اهڙي قوم آهي جنهن کي ڪير به فتح نه ڪري سگهيو آهي.“ ان پروپيگنڊا جو استعمال بعد ۾ سوويت يونين خلاف آمريڪا، سعودي عرب ۽ ضياالحق جي آمريت واري ”مڪروه اتحاد“ طرفان شروع ڪيل جنگ ۾ ڪيو ويو. اها پروپيگنڊا چاليهه سالن جي عرصي ۾ ”بهادر“، ”رڌا“، ”باغي“ ۽ ”مزاحمتڪار“ منجهان ڦري ”قدامت پرست“، ”قبائلي“، ”بنياد پرست“ ۽ ”دهشتگرد“ تائين اچي پهتي آهي. جڏهن ته حقيقت اها آهي ته تاريخ ۾ پشتونن کي يونان جي سڪندر منگولن، نادر شاهه ۽ مهاراجا رنجيت سنگهه جي دور ۾ فتح ڪيو ويو ۽ انگريز سامراج به کين ورهائڻ ۾ ڪا ڪسر نه ڇڏي.

ستتر ظريفي جي انتها اها آهي ته ستر سال اڳ پاڪستان ٺهڻ ۽ فاتا جي ان ۾ شامل ٿيڻ کانپوءِ فاتا ۾ اڄ سوڌو به انگريز سامراج جا ڏيڍ صدي پراڻا قانون ”فرنٽيئر ڪرائمز ريگيوليشن (ايف سي آر)“ لاڳو ٿيل آهن. نوآبادياتي دؤر کان شروع ٿيل اهي قانون يا پاليسيون مختلف دؤرن ۾ پشتونن مٿان هر پيري ٽئين نانءُ هيٺ مڙهيون وينديون رهيون آهن ۽ اڄ سوڌي به اها ئي روايت جاري آهي. اهو ئي سبب آهي جو پشتونن مٿان ظلم ۽ مزاحمت جي هڪ ڊگهي تاريخ آهي انهن تاريخي محرومين ۽ ويجهڙ ۾



لاڳو ڪيل ڪاري قانونن توڻي ٻين ظلمن خلاف ئي فاتا جي مختلف علائقن سميت ڪوئيٽا، پشاور اسلام آباد ۽ لاهور ۾ هزارين ماڻهن جون ريليون ۽ جلسا منعقد ٿيا آهن. جن جي سرواڻي ان پشتون تحفظ موومينٽ ٿي ڪئي. انهن هر پابندي، سختي ۽ هر انتظامي ڊرامي کي سنجيدگي سان منهن ڏنو ۽ هاڻ اڳلومورچو ڪراچي آهي. ڌيان جوڳي ۽ زبردست ڳالهه اها آهي ته انهن جلسن ۾ نه ته ڪورود بلاڪ ڪيو ويو ۽ نه ئي ڪٿي ڪا ئي ٽريفڪ روڪي وئي. اڄ به هو منظر ۽ ڀر امن طريقي سان پنهنجي حقن لاءِ آوازي اٿاري رهيا آهن. منظور پشتين سميت ٻين پشتون نوجوانن جي اڳواڻي ۾ ان تحريڪ جا مطالبه اهي آهن ته جبري گمشدگين واري سلسلي کي بند ڪري زوري ڪنڀي گم ڪيل ماڻهن کي عدالت ۾ پيش ڪيو وڃي. فاتا ۾ انگريز دور جي ڪارن قانونن کي ختم ڪيو وڃي ۽ چيڪ پوسٽن تي اتان جي رهواسين سان تڏليل ڀريو سلوڪ بند ڪيو وڃي ۽ انهن علائقن ۾ وڃايل بارودي سرنگهون ختم ڪيون وڃن.

هونئن ته هن تحريڪ جي ڪوڙ سارن پاسن کي ساراهي سگهجي ٿو پر هيءَ تحريڪ ان ڪري به اهم آهي جو پهريون ڀيرو انهن علائقن جا ماڻهو هن خوف واري ماحول ۾ طاقت جي نشي ۾ ڌٻڻ رياست جي اچي ۽ ڪاري جي مالڪن کي سچ چوڻ ۽ پنهنجي چاليهه سالن جي تاريخ ۾ پهريون ڀيرو پنهنجي قومي ۽ ثقافتي ڪردار کي پاڻ طئي ڪرڻ ۽ پاڻ ئي ان جي تعريف ڪرڻ جي همت ڪري رهيا آهن. ملڪي ميڊيا جيڪا گهڻي تڏي ڳجهي قوتن جي ٿي هت ۾ آهي تنهن ۾ ايڏي وڏي مزاحمت جو ڇو ته مڪمل ”بليڪ آئوٽ“ ڪيو ويو آهي. آمريڪي ڏاهي نور چومسڪي ۽ هرمن هيس ”Manufacturing Consent“ ۾ ڏاڍي سهڻي انداز ۾ ان ’آزاد ميڊيا‘ جي پت پڌري ڪئي آهي ته اها ڪارپوريت ميڊيا وچٿري ”نيوٽرل“ رهڻ جو ڊرامو ڪيئن ڪندي آهي ۽ وقت پوڻ تي مٿئين ۽ حڪمران طبقي جي مفاد خاطر ڪيئن هڪ ٻچ لٽڪائو ڪئي جي شڪل اختيار ڪندي آهي. پاڪستاني ميڊيا ۾ پڻ انهن ڌرين جو ڳٺ جوڙ آهي. هڪ طرف رياست جي اثر هيٺ ڪم ڪندڙ ان ميڊيا، ٻي ٿي ايم جي ايترو وڏن ميٽراڪن کي مڪمل طور نظر انداز ڪيو آهي، پر ٻئي پاسي جڏهن ڪجهه صحافين ۽ استادن ان حوالي سان ڳالهه ٻوله ڪرڻ چاهي ته کين هيسائڻ ۽ دٻائڻ جي ڪوشش پڻ ڪئي وئي. ملڪي ميڊيا ته جنهن روش جو مظاهرو ڪيو سو ڪيو پر ڀلو ٿئي سوشل ميڊيا ۽ ڪجهه انگريزي اخبارن سميت پرڏيهي ميڊيا جو جن ان مزاحمتي تحريڪ کي پرپور ڪوريج ڏني. اهو ئي سبب آهي جو حب الوطني کان ويندي غداريءَ تائين، ملڪ دوستي کان ويندي ملڪ دشمني تائين سمورن معنائن تي هڪ هئي رڪنڌڙ ۽ صرف ۽ صرف پنهنجي ڏنل معنيٰ کي هر صورت ۾ لاڳو ڪرڻ واري هوڏ تي بيٺل ”مالڪن“ کي هيءَ ننڍڙي مزاحمت، يا پاڻ کي پاڻ سمجهائڻ ۽ معنيٰ ڏيڻ جي هيءَ پٽڪڙي ڪوشش پڻ ڌرو نه ٿي آڻڙي ۽ اهي چاليهه سالن تائين موتمار ظلم، جبر سهڻ ۽ رسوائِي جي هر ممڪن تري کي ڇهنڊڙ مظلوم ۽ محڪوم ماڻهن جي ان ڏانهن کي به پرڏيهي ملڪن جي سازش قرار ڏئي چئي رهيا آهن.

ميڊيا طرفان مڪمل طور نظر انداز ڪرڻ باوجود سوشل ميڊيا جي مدد سان پشتون نوجوان ماڻهن جو هڪ وڏو ميڙ گڏ ڪرڻ ۽ ٻڌندڙن جي هڪ وڏي تعداد تائين پنهنجو پيغام پهچائڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا آهن. ان ڪم ۾ نه صرف پشتون نوجوانن پر ملڪ اندر توڻي ملڪ کان ٻاهر عوامي حقن لاءِ جهڊ ڪندڙ فردن ۽ تنظيمن جو سهڪار واقعي به ساراه جوڳو رهيو آهي. توڻي جو اها تحريڪ روايتي سياسي پارٽين پاران اربين رپين جي فنڊنگ سان ٿيندڙ لکين ماڻهن جي جلسن سان ته بر نه ٿي پيئي سگهجي پر اها بحرحال اها ان معنيٰ ۾ انهن کان سوين ڀيرا وڌيڪ سگهاري آهي ته ان منجهه ملڪ ۾ سنجيده ۽ فهميده انداز ۾ سوچيندڙ ۽ سياست کي نوان رخ ڏيڻ جي ڪوشش ڪندڙ نه صرف پشتون پر سنڌي، بلوچ، پنجابي، گلگتي توڻي اردو ڳالهائيندڙ ماڻهو پڻ وڏي تعداد ۾ شامل ٿيندا رهيا آهن جيڪي ڏينهن ۽ رات ان سوال کي وڌ کان وڌ ماڻهن تائين

پهچائڻ ۾ رڌل آهن. هي تحريڪ جتي هونئن ئي سوچ ۽ سمجھ، جدوجهد ۽ مزاحمت جا ڪيئي نوان گس ڏسي پئي، اتي ئي ان تحريڪ سياسي تنظيمن کي سوشل ميڊيا جي سگهاري ۽ هاڪاري استعمال بابت پڻ ڪوڙ سارا نوان درس ڏنا آهن. روايتي ميڊيا پاران مڪمل طور تي نظر انداز ڪرڻ باوجود صرف ۽ صرف سوشل ميڊيا جي مدد سان ايتري وڏي پيماني تي سماجي آڻ پتل پيدا ڪرڻ ۽ ماڻهن جي ايتري وڏي تعداد کي متحرڪ ڪرڻ ۾ جتي اهم ڪردار ان تحريڪ جي بنيادي مقصد ۽ عوامي رنگ جو آهي اُتي ئي هڪ اهم پاسو سوشل ميڊيا جي پليٽ فارمن جهڙوڪ ٽوئٽر ۽ فيسبوڪ تي ان تحريڪ ۽ ان سان سلهاڙيل سوالن جي تمام وڏي پيماني تي تشهير پڻ آهي. انهن مظاهرن ۾ شامل انهن پشتونن منجهان ورلي ئي ڪو هوندو جنهن جو ڪوئي پيارو 'دهشتگردي خلاف جنگ' ۾ مارجي نه ويو هجي، يا کيس ڪنهن گم نه ڪيو ويو هجي.

ان تحريڪ جو هڪ ٻيو سگهارو پاسو عورتن جي تمام وڏي پيماني تي شموليت آهي. پاڪستان جي سموري قومن جيان پشتون معاشرو به پدرشاهي جهڙي لعنت ۾ جڪڙيل آهي. پر هن پيري پي ٽي ايم ۾ عورتن جي وڏي انگ شرڪت ڪئي، جيڪا ان تحريڪ جي هڪ وڏي ڪاميابي به آهي ته ملڪ اندر رهندڙ ٻين قومن لاءِ اتساهه به ڇو ته ڪنهن به سماجي يا سياسي تحريڪن ۾ عورتن شامل نه هونديون اها ناڪام نه سهي ته به ڪمزور ته پڪ سان رهندي سماجي سياسي تبديلي ڪيئن ممڪن آهي جڏهن آبادي جو اڌ حصو ان ۾ شريڪ نه هجي؟ هن تحريڪ کي پشتون سماج جي پيڙهيل طبقي جي پڻ وڏي مدد حاصل آهي، جڏهن ته تحريڪ جو اهم مقبول اڳواڻ 26 سالن جو منظور پشتين پاڻ به هيٺين طبقي سان واسطو رکي ٿو.

پي ٽي ايم جي مقبوليت پٺيان به سبب آهن، پهريون: ڏهاڪن کان ٿيندڙ ناانصافين ۽ پراڪسي جنگين ۾ بارود طور استعمال ڪرڻ خلاف پشتون قوم جي اجتماعي ڪاوڙ، جنهن ڏٺو ته ڪيئن ڏهاڪن کان جاري هن جنگ دوران اسپتالون، اسڪول، مسجدون، گرجا گهر ۽ ڪاروباري مرڪز آپگهاتي حملن سبب برباد ٿيا ۽ هزارين پختون مارجي ويا آهن، اهڙي ريت وري آرمي جي اچڻ سان سندن علائقا جنگي ميدان بڻيا ۽ ڪنهن به صحتمند معاشي ۽ سماجي ڪاروهنوار لاءِ ڏينهن ڏينهن ناسازگار پڻ. نتيجي ۾ لکين پختون لڏ پلاڻ ڪري مختلف علائقن ۾ پناهگير بڻيل آهن ۽ اُتي پڻ هو لسانی نفرت جو شڪار ٿين ٿا. اها صورتحال پنجاب، سنڌ ۽ بلوچستان ۾ آرام سان نظر اچي وڃي ٿي. ڏٺو وڃي ته سنڌ يا بلوچستان ٻاهرين آبادڪاريءَ خلاف جن خدشن جو ذڪر ڪن ٿا سي گهڻا بي بنياد به نه آهن جو ويجهي ماضيءَ ۾ انهن علائقن جي تاريخ ۾ اهڙا ڪوڙ سارا مثال ملي ويندا جن سان سندن ان ڏک ۽ ڪاوڙ جي پاڙ سمجھ ۾ اچي ويندي پر سوال اهو آهي ته ان معاملي ۾ خود رياست جيڪو ڪردار ادا ڪيو آهي تنهن جو ڇا؟ هن رياست ته شروع ڏينهن کان ملڪ اندر موجود قومن منجهه لسانی منافرت (Racial Profiling) کي همٿايو آهي ۽ رياستي جبر خلاف پشتونن، بلوچن

يا سنڌين جي ڪاوڙ ۽ ڪروڙ کي هڪ ٻئي ڏانهن لاڙي پاڻ پنهنجي ڪل بچائيندي آئي آهي. اها هيءَ رياست ئي ته آهي جنهن پشتونن کي 'دهشتگرد' بلوچن کي "غدار" ۽ سنڌين کي "جٽ ۽ جاهل" جون معنائون اربيون آهن. هن وقت پشتون رياست کان سوال ڪرڻ سان گڏ، مقامي سياسي پارٽين کان پڻ بغاوت ڪري رهيا آهن. ڇاڪاڻ ته هڪ پاسي مذهبي انتهاپسندن ڪوس ڪيو ٻي پاسي 'دهشتگردي خلاف جنگ' جي نعري هيٺ رياستي جبر هو. پشتون قومپرست ڌرين ان نام نهاد دهشتگردي خلاف جنگ جي حمايت ڪئي جنهن سان سندن اڳواڻن وڏا فائدا پڻ ماڻيا. اهڙي ريت عام پشتون جي سورن جي حوالي مذهبي ڌريون ۽ پشتون قومپرست برابر جا ذميوار آهن.

جيئن جيئن ٻي ٽي ايم تحريڪ اڳتي وڌي رهي آهي، ان ئي رفتار سان سندن خلاف پروپيگنڊا ۽ ڪوڙ پڻ وڌايو پيو وڃي ۽ اها ڪا نئين ڳالهه ناهي. هن ملڪ ۾ جنهن به پنهنجا حق گهريا آهن، انهن کي غدار چيو ويندو آهي، ڀلي پوءِ اُهي ڪچي آباديءَ جا پورهيت رهاڪو هجن يا اوڪاڙا تحريڪ جا هاري. مطلب ته نذير عباسي ڪانوني، بالاچ مري تائين ۽ بابا جان ڪانوني منظور پشتين تائين سڀ ان الزام هيٺ آيا آهن. حالت ته اها آهي حڪمران صوبي منجهان اسٽيبلشمينٽ جو پنهنجو تيار ڪيل ماڻهو ۽ ملڪ جو لائڻل وزيراعظم پڻ ٻين ملڪن جي ايجنٽ هئڻ جي الزام منجهان گزري رهيو آهي. جيئن دنيا جو قرضي ترين ملڪ آمريڪا، دنيا کي سڀ کان گهڻو قرض ڏيندڙ ملڪ آهي بلڪل ساڳيءَ ريت آئين جا توڙيندڙ ۽ ملڪ جا حصا ڪندڙ ٻين کي وفاداريءَ جو سرٽيفڪيٽ ڏيندڙ ٿي پيا آهن. اُهي ئي هن تحريڪ جي اوچتو اڀرڻ ۽ ان مٿان غداري توڙي پرڏيهه مان فنڊنگ وغيره جو الزام لڳائي رهيا آهن.

انسان ناهين ووه جو ڏر جائي، اس دور ڪي خوني منظر سي

جس حال ۾ جيئا مشڪل هو اس حال ۾ جيئا لازم هي.

آرمي چيف جنرل قمر جاوید باجوہ پرڏيهه ۾ هڪ ڪانفرنس دوران ان ڳالهه جو اعتراف ڪيو ته پاڪستان ۾ جيڪا جنگ هلي رهي آهي، اها چاليهه سال اڳ ملڪي اسٽيبلشمينٽ پاڻ ئي آمريڪين ۽ سعوديئن جي مدد سان پوکي هئي. ان سان گڏ هن ملڪ جا گهرو وزير ۽ پرڏيهي وزير پڻ مختلف هنڌن تي بار بار اهو ورجائيندا رهيا آهن ته پنهنجي گهر کي نيڪ ڪرڻ جي ضرورت آهي. اهڙي صورتحال ۾ جيڪڏهن ڪو پنهنجن بنيادي حقن ۽ پنهنجي پيارن جي بازياڻي لاءِ اتي ٿو ۽ گهر جي قيمت تي گهر نيڪ ڪرڻ واري طريقه ڪار تي سوال اُٿاري ٿو ته پوءِ ان تي ايتري وڏي باهوڙ ڇو آهي توتئي جو اها هڪ مڪمل طور تي هڪ پرامن ۽ جمهوري تحريڪ آهي. ڀلي ان تحريڪ جي عمر گهٽ هجي، ٿي سگهي ٿو اها پنهنجي ناتجربيڪاري سبب رياست ۽ ڏاڍ جي پراڻن رانديگرن هٿان شڪست کائي وڃي پر پوءِ به اها پوري ملڪ جي عوام کي جيڪا سگهه ۽ زبان ڏئي رهي آهي تنهن جا اثر لازمي طور ڏور رس تي ظاهر ٿيندا. پهرين ڏاڪي ۾ ته اها رياست طرفان وڌايل ويجهائيل نفر جي سياست کي ڙاٽل ڪندي ۽ هڪ خطي

جي عوام کي سمجهاڻيندي ته ڪهڙي ريت ٻي خطي جي عوام جا پڻ ساڳا مسئلا آهن ۽ ڪيئن سڀ جي مسئلن جون ذميواريون ساڳيون غير جمهوري قوتون آهن. جن تي سنجيده ڳالهه ٿي ملڪ جي مڙني قومن کي سنجيده سياسي عمل ڏانهن اتساهيندي چوڻو پيو. قومن اندر آواز اٿڻ کانسواءِ هي گڏيل گهر نيڪ ٿيڻ محال آهي. رياست هن ملڪ جي مختلف ثقافتن، زبانن ۽ تاريخ کي مسخ نٿي ڪري سگهي. سندس ڏهاڪن کان اهي ڪوششون شڪست کائي چڪيون آهن. هن ملڪ جي مختلف قومن مان پختون، بلوچ، سنڌي، سرائيڪي، ڪشميري، گلگتي ۽ ڪنهن حد تائين پنجابي به ان رياستي پاليسي مٿان سوال اٿاري رهيا آهن ۽ جيڪڏهن اهي سوال ۽ احتجاج کين ملڪ دشمن بڻائي ٿو ته پوءِ پوءِ ڀلا پاڪستاني شهري خلا ۾ وجود نه رٿا رکن ٿا؟

سوال ڪندڙن ۽ پنهنجي حقن لاءِ آواز اٿاريندڙن کي ٻڌڻ جي ضرورت آهي ۽ سندن رياست سان جيڪو آئين جي صورت ۾ سماجي معاهدو ٿيل آهي، ان موجب سندن بنيادي حقن، سڃاڻپ برقرار ۽ سياست ڪرڻ جو کين پورو پورو حق حاصل آهي. هن ملڪ سان الميو اهورهيو آهي ته هميشه پر امن سياسي، سماجي جدوجهدن ۽ تحريڪن کي تشدد ۽ فسطائي رياستي پروپيگنڊا ذريعي ڪچلڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي. نتيجي ۾ پرتشدد سياست به ڪر ڪندي رهي آهي، هن وقت به ساڳي غلطي ورجائڻ جي ڪوشش ڪئي پئي وڃي. پختونن جي قومي طبقاتي ۽ ثقافتي حقن جي جدوجهد سان هن رياست سان سماجي معاهدي کي نئين شڪل ڏيڻ جو تاريخي موقعو فراهم ٿي رهيو آهي، جنهن ۾ پشتونن سان گڏ ٻين قومن ۽ طبقن جي به بهتري آهي. سنڌ سميت هن ملڪ جي ٻين قومن کي گهرجي ته سندن حقن جي جدوجهد ۾ ساڻن ٻڌي جو اظهار ڪن، ڇاڪاڻ ته هن ملڪ ۾ جبر تيستائين نه ٿيندو جيستائين سڀئي مظلوم قومون گڏجي ڪري جدوجهد نٿيون ڪن، انڪري ڪاٻي ڌر کي به انهن ماڻهن جو آواز ٻڌڻ ۽ سندن تحريڪ سان جڙڻ جي ضرورت آهي.

• ”هڪ، تارن ڏانهن ڏسو پيرن ڏانهن نه، ٻيو محنت نه ڇڏيو. محنت حياتيءَ کي معنيٰ بخشي ٿي ۽ ان کان سواءِ حياتي خالي آهي. ٽيون، جيڪڏهن خوشبختيءَ سان توهان کي پيار ملي ته ان جو قدر ڪجو.“

• ”ٻين معذورن لاءِ منهنجو مشورو هوندو ته انهن شين تي سوچيو جن لاءِ توهان جي معذوري رنڊڪ ناهي ۽ ٻين شين بابت فڪر مند نه ٿيو. جسماني معذوريءَ کي روحاني معذوري نه ٿيڻ ڏيو.“ (اسٽيفن هارڪنگ)

مودی کے ہندوستان میں بائیں بازو کا کیا مستقبل ہے؟

عاصم سجاد اختر

ہندوستان کی جمہوریت اور مجموعی طور پر وہاں کے سیاسی کلچر کے بارے میں بہت تعریف ہوتی ہے۔ اور بہت حد تک درست ہوتی ہے: آخر ایک ارب سے زیادہ انسانوں پر مشتمل سماج میں جمہوری طرز حکومت کا ہونا غیر معمولی بات ہے، خاص طور پر جب ہم زمین میں رکھیں کہ ہندوستان اور پاکستان کی ایک ہی نوآبادیاتی تاریخ ہے اور پاکستان میں نہ صرف جمہوریت قائم ہو سکی بلکہ ریاست کا آج دن تک طرز نوآبادیاتی ہے۔ یقیناً جب پاکستانی ریاست کے ساتھ کسی دوسری ریاست کا موازنہ کیا جائے تو وہ ریاست کچھ زیادہ ہی مثبت لگتی ہے حالانکہ ہندوستان کی جمہوریت پر بھی بہت سے داغ ہیں۔ اگر ہم کشمیر، ناگالینڈ، منیپور، آسام اور دیگر ایسے علاقوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہو گا کہ ہندوستان کی ریاست نے ان علاقوں کے عوام کے ساتھ وہی سلوک رکھا ہے جیسا کہ پاکستان نے اپنے peripheries کے ساتھ رکھا ہے۔ دوسری طرف ہندوستان کے ”جمہوری“ انتخابات میں بھی اب اسی طرح پیسہ، دھونس اور دھاندلی کا عمل دخل ہے جیسا کہ پاکستان یا دوسرے کسی بھی ملک میں ہے۔ آخر کار ہندوستان بھی اسی سرمایہ دارانہ دنیا کا حصہ ہے جس میں ہم سب رہتے ہیں۔۔۔۔۔

اس سرمایہ دارانہ یلغار کے خلاف ہندوستان کے بائیں بازو نے ہمیشہ متبادل سماج (اور دنیا) کے قیام کے لیے جدوجہد کی ہے۔ جو کہ دورِ حاضر میں بھی جاری ہے۔ اس مضمون کا مقصد اس وقت ہندوستان میں بائیں بازو کی مختلف جماعتوں اور حکمت عملیوں کا جائزہ لینا ہے اور خاص طور پر اس بات کا احاطہ کرنا ہے کہ رجعت پرست مودی حکومت کے سامنے ترقی پسند قوتیں قابلِ ذکر کردار ادا کر رہی ہیں یا پھر ردِ انقلابی سیلاب میں ہندوستان کے بائیں بازو کے اور ٹکڑ جانے کا خطرہ ہے؟ یاد رہے کہ مودی حکومت آج ہندوستان میں وہ کام کر رہی ہے جو کہ ضیاء الحق نے 1980ء کی دہائی میں کیا، یعنی کہ ریاستی اداروں کی ہیت اندر سے مکمل طور پر تبدیل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، آریس ایس اور وی ایچ پی کے کیڈر کو تعلیم، میڈیا اور دیگر شعبوں میں بھرتی کیا جا رہا ہے تاکہ آنے والی نسلیں کے ذہن ایسے ہی تنگ نظر بنائے جائیں جیسا کہ پاکستان میں مشعل خان کو قتل کرنے والے نوجوانوں

کے بنائے گئے۔ ایسی صورت میں ترقی پسندوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ بڑھتے ہوئے رجعتی لہر کے سامنے بند باندیں اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اگر بائیں بازو کے تمام دھڑے وقت کی ضرورت کو سمجھتے ہوئے ایسے عمل پر اتفاق کریں جو کہ دور رس سوچ کو ظاہر کرے۔۔۔۔

ہندوستان میں دو بڑی پارلیمانی کمیونیسٹ پارٹیاں، سی پی آئی (ایم) اور سی پی آئی کے علاوہ اس وقت مسلح جدوجہد کرنے والے نیکسلاٹ اور پھر دیگر چھوٹی جماعتیں اسی منظر نامے پر موجود ہیں۔ علاوہ ازیں بہت سی تحریکیں اور تنظیمیں ہیں جو کہ اپنے آپ کو ترقی پسند سیاست کے ساتھ منسلک کرتی ہیں۔ ان سب کی علیحدہ علیحدہ تاریخیں ہیں، گو کہ سی پی آئی (ایم) اور سی پی آئی 1964ء تک ایک ہی جماعت تھی۔ اسی طرح 1972ء میں نیکسلاٹوں کا الگ دھڑا سی پی آئی (ایم) سے مغربی بنگال میں الگ ہو کر وجود میں آیا۔ یہ ساری بائیں بازو کی جماعتیں و تنظیمیں مختلف ادوار میں ایک دوسرے کی سخت مخالفت کرتی رہی ہیں، اور موجودہ دور میں بنیادی جھگڑا ایک طرف پارلیمانی سیاست کرنے والی جماعتیں اور دوسری طرف مسلح جدوجہد کرنے والے نیکسلاٹوں کے درمیان ہے۔ اگر اس تاریخی اختلاف میں بہت پیچھے نہ بھی جایا جائے تو اکیسویں صدی کے شروع سے اس کا تجزیہ کرنا ضروری ہے تاکہ ہندوستان میں بائیں بازو کی مجموعی صورت حال واضح ہو جائے۔

نیکسلاٹ تحریک کی شروعات مغربی بنگال میں زرعی زمین پر مزارعین اور لینڈ لارڈز کی لڑائیوں کی شکل میں ہوئی۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ نیکسلاٹوں کا جیو گرافائی مرکز تبدیل ہو کر وسطی ہندوستان کے ان علاقوں میں منتقل ہونا شروع ہوا جس میں پیداواری وسائل پر طبقاتی کشمکش زرعی زمین سے زیادہ جنگلات یا پھر پہاڑوں کے اندر معدنیات پر مشتمل تھی۔ 2000ء کے بعد ملٹی نیشنل کمپنیوں کا ہندوستانی ریاست کی ملی بھگت سے ان قدرتی وسائل پر قبضے کی کوششوں میں شدت آئی تو نیکسلاٹوں کی مزاحمت کرنے والی مقامی آبادی میں جڑیں بھی مضبوط ہوئیں۔ گزشتہ 17-18 سالوں سے جھڑکھنڈ، اوڈیسا، بہار، چھتیسگڑھ اور دیگر علاقوں میں آدیواسیوں اور نیکسلاٹوں کی ایک طرف اور دوسری طرف ہندوستانی فوج اور اس کے پس پردہ عالمی سرمائے کی زبردست جنگ جاری ہے۔ جس پر پارلیمانی کمیونسٹ پارٹیوں نے نیکسلاٹوں سے زیادہ سرکار کا اس آڑ میں ساتھ دیا ہے کہ ”دہشت گردی“ کی کسی قسم کی شکل کی حمایت نہیں کی جاسکتی۔ وہاں ریاست ہندوستان پر بھی بہت سے سوال اٹھائے گئے ہیں کیونکہ پاکستان کی طرح ہندوستان میں بھی سرکاری سرپرستی میں ڈیٹھ اسکواڈ منظر عام پر آئے ہیں اور جنگ کے دونوں اعتراف ”دہشت“ کے حربے استعمال کئے گئے ہیں۔۔۔۔

اگر ایک جانب بائیں بازو کی سیاست کرنے والے نیکسلاٹ مسلح جدوجہد کو اپنائے ہوئے ہیں تو دوسری جانب پارلیمانی کمیونسٹ پارٹیوں کی مقبولیت میں خاطر خواہ کمی آئی ہے۔ 2004ء کے پارلیمانی انتخابات کے بعد سی پی آئی (ایم) نے اپنی تاریخ میں سب سے زیادہ نشستیں حاصل کیں اور لوک سبھا کے سپیکر کا عہدہ بھی پارٹی کو ملا۔ سی پی آئی نے اگرچہ اتنی نشستیں نہیں لیں مگر مجموعی طور پر پارلیمانی بائیں بازو کی کارکردگی کافی اچھی رہی۔ یاد رہے کہ 'غربی بنگال اور کرپلا میں کئی دہائیوں سے سی پی آئی (ایم) صوبے کی سطح پر الیکشن رہی اور 2004ء کے عام انتخابات کے بعدہ تاثر قائم ہوا کہ اب ہندوستان بھر میں پارلیمانی کمیونسٹ پارٹیاں ایک breakthrough کرنے جا رہی ہیں۔ مگر 2007ء میں مغربی بنگال کے ایک دیہات نندی گرام کے مقام پر ہونے والے تنازع نے پارلیمانی کمیونزم کے لیے بہت بڑا بحران پیدا کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دورِ حاضر میں ترقی پسند سیاست کرنے والوں کے لیے بنیادی تضادات کی نوعیت کیا ہے۔ نندی گرام وہ دیہات ہے جس میں سی پی آئی (ایم) کی حکومت نے ناما خاندان کو گاڑیوں بنانے والے پلانٹ لگانے کی اجازت دی اور اس کو ممکن بنانے کے لیے وہاں کے کسان گھرانوں کو زبردستی اپنی تاریخی آباد گاؤں سے بے دخل کیا۔ گو کہ یہ ایک محدود عمل تھا مگر اس سے ظاہر ہوا کہ سی پی آئی (ایم) کی مجموعی لائن کیا ہے، یعنی کہ یہ تصور کہ موجودہ دنیا کے اندر مین سٹریم کی سیاست میں آنے کا مطلب کسی نہ کسی حد تک سرمائے کی بالادستی کو تسلیم کرنا اور اس کے لیے رستہ ہموار کرنا ہے۔ اس فیصلہ کا سی پی آئی (ایم) کو خمیازہ بھگتنا پڑا اور 2011ء کے انتخابات میں 34 سال کی لگاتار کامیابیوں کے بعد مغربی بنگال کے ووٹروں نے پارٹی کو نکال باہر پھینکا۔ 2016ء میں کرپلا میں لیفٹ ڈیموکریٹک فرنٹ (جس میں سی پی آئی ایم بڑی پارٹی ہے) نے صوبائی انتخابات ایک بار پھر جیتے جس کی کارکردگی کے بارے میں فالحال کچھ کہنا قبل از وقت ہو گا مگر کیرلا میں بھی بنیادی تضاد اسی نوعیت کا ہے کہ کمیونلبرل دور کے تقاضوں کے تحت حکمرانی کی جائے یا پھر عوام کے بل پر عالمی سرمائے کی بالادستی کو چیلنج کیا جاسکتا ہے۔ یاد رہے کہ یہی بنیادی تضاد یونان میں سیریزا کی شکل میں نظر آیا جس کا نتیجہ کچھ زیادہ اچھا نہیں نکلا۔ حالیہ نیپالی بائیں بازو کی انتخابی کامیابی کے بعد دیکھنا پڑے گا کہ اس ملک میں اس تضاد سے کمیونسٹوں کی حکومت کیسے نمٹتی ہے۔

اس ساری بحث کو واپس ہندوستان کی طرف لایا جائے اور ایک ایسے دور میں جس کے اندر رجعت پرستی جی جے پی نے مرکزی حکومت کو سنبھالنے کے بعد بے مثال اقدامات اٹھائے ہیں تاکہ سماج اور ریاست کی ثقافتی ہیئت تبدیل ہو تو یہ ضرور نظر آتا ہے کہ اس لہر کے خلاف تمام ترقی پسند حلقے متحدہ محاذ بنانے کی کم از کم بات کر رہے ہیں بے شک ٹھوس کوششیں جتنی بھی کامیاب ہیں۔ مگر

جیسا کہ پاکستان میں گزشتہ 15-20 سالوں میں نظر آتا ہے کہ ”ترقی پسند“ ہونے کا مطلب سکر کر صرف رجعتی کلچرل رجحانات کو چیلنج کرنے کا نام بن گیا ہے اسی طرح ہندوستان میں بھی اندیشہ ہے کہ سرمائے کی بڑھتی ہوئی hegemony کو چیلنج کرنے کی طرف ترقی پسند قوتیں منظم ہوتی نظر نہیں آتیں۔ بلکہ نیکلسنٹوں کا پارلیمنٹوں سے موازنہ کیا جائے تو بائیں بازو کے اندر باقاعدہ جھگڑا نظر آتا ہے۔ یقیناً موجودہ دور میں کسی بھی بائیں بازو کی جماعت کے لیے حکومت میں حصہ داری لینے کا فیصلہ بہت پیچیدہ سوال ہے کیونکہ عالمی سطح پر کوئی ایسا بلاک نہیں ہے جو کہ سرمائے کے منطق کو چیلنج کر رہا ہے جس کے ساتھ ترقی پسند رجحانات والی حکومتیں اپنا ناتا جوڑ سکے۔ البتہ انقلاب کے دعوے داروں کو اس طرح کے تمام مشکلات کو مد نظر رکھنا پڑتا ہے جب وہ اپنی حکمت عملی کو ترتیب دیتے ہیں۔ یاد رہے کہ مودی وزیر اعظم بننے سے پہلے 14 سال تک گجرات کا وزیر اعلیٰ رہا اور اس کی اس عرصے میں شہرت کی دو وجوہات تھیں۔ ایک یہ کہ وہ آریس ایس اور وی ایچ پی کی کودلتوں، مسلمانوں اور دیگر مظلوم طبقات و پرتوتوں کا قتل عام کر کے ہندو توا کے نظریے کو پھیلائے کی کھلی چھٹی دیتا رہا اور دوئم یہ کہ اس نے ایک ایسا ”ترقیاتی“ ماڈل متعارف کیا جس میں گجرات کے اندر ملنی نیشنل کمپنیوں کو ہر طرح کے مواقع فراہم کئے اور ”مڈل کلاس“ کی مصنوعات کے لیے کشش کو اجاگر کرنے میں وہ مکمل طور پر کامیاب ہوا۔ آج اگر ہندوستان میں بائیں بازو نے حقیقی طور پر مودی سرکار اور مجموعی طور پر رجعتی لہر کا سامنا کرنا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ صرف ایک محاذ پر لڑا جائے بلکہ سرمایہ دارانہ ترقی کے تضادات کو بھی زیر بحث لانا ہوگا۔ اگر موقف یہ ہے کہ ایسی ترقی ضروری ہے تو اس کا منطق واضح کیا جائے۔ پاکستان میں اکثر سیمیک والی مباحث کے دوران کہا جاتا ہے کہ سرمایہ دارانہ ترقی کو خود ترقی پسند قوتوں کو قبول کرنا ہوگا۔ لیکن یہ صرف کہا نہیں جاسکتا بلکہ اس کے فوائد ثابت کرنے پڑیں گے کیونکہ دوسری طرف جب سرمائے کی یلغار کی وجہ سے برباد ہونے والے عوام خود رہ طریقے سے مزاحمت کرتے ہیں تو پھر بائیں بازو کی قوتیں ان کو لیکچر دیں کہ یہ سب بربادی کو تسلیم کیا جائے کیونکہ آخر کار اسی رستے سے سماجی ترقی یا سوشلزم آئے گا یا پھر عوام کے ساتھ کھڑا ہوا جائے۔ مقصد یہ نہیں کہ عوام کے ساتھ کھڑے ہونے کا مطلب ہر صورت میں مسلح جدوجہد ہے مگر کم از کم اس بنیادی مفروضے کو تو سوچنا ہوگا کہ جب عوام سرمائے کے جبر کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں (خواہ جبر جنگ کی شکل میں ہو یا پھر سرمایہ دارانہ ”ترقی“) تو پھر بائیں بازو کو عوام کا ساتھ بہر حال دینا پڑے گا ورنہ ہم اپنے آپ کو بائیں بازو کیوں اور کیسے کہہ سکتے ہیں؟

مارکسزم، فیمنزم، اور مارکسسٹ فیمنزم: چند سیاسی اور نظریاتی نکات

(ایاز ملک)

حالیہ دنوں میں اور خاص طور پر عورتوں کے بین الاقوامی دن کے حوالے سے پاکستان کے کچھ مارکسی حلقوں میں صنفی سوال اور مارکسزم اور فیمنزم کے درمیان رشتے کے حوالے سے بحث چھڑی ہے۔ اس بحث کا پس منظر مختلف شہروں میں منعقد ہونے والی عورتوں کی ریلیاں تھیں جن میں ہزاروں خواتین اور دوسری صنفوں کے افراد نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ جہاں کراچی میں ہزاروں محنت کش اور گھر مزدور خواتین نے پہلے جداگانہ اور پھر ایک عمومی "عورت مارچ" میں حصہ لیا، وہیں اسلام آباد میں بائیں بازو سے منسلک کئی کارکنان نے "ووٹیں ڈیمو کریٹک فرنٹ" کا تاسیسی اجلاس منعقد کیا۔ ایک طرف جدھر ٹریڈ یونین حلقوں سے جڑے کارکنان نے ان سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، ادھر بائیں بازو کے کئی حلقوں میں فیمنزم اور مارکسزم کے حوالے سے گرما گرم بحث بھی چھڑ گئی۔ کچھ نے فیمنزم کو سرے سے ہی ایک بورژوا اور اشرافیہ طبقے سے جڑا جہان قرار دیا، دوسری طرف کچھ یہ کہتے ہوئے پائے گئے کہ عورتوں کو اپنے طور پر منظم کرنا محنت کش طبقے میں تفریق پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ ایک سوشل میڈیائی دانشور نے تو یہ تک قرار دے دیا کہ مارکسسٹ فیمنزم کوئی چیز ہی نہیں ہوتی!

اس مضمون کے ذریعے میرا مقصد ان تمام خدشات اور اختلافات کو کلی طور پر دور کرنا تو نہیں، اور نہ ہی اس مضمون میں مارکسزم اور فیمنزم کے مختلف رجحانات میں جڑت اور تفریق کے تاریخی ارتقا و محرکات کا جائزہ لیا جائے گا۔ البتہ مارکسزم اور فیمنزم کے رشتے کے حوالے سے چند چیدہ چیدہ سیاسی و نظریاتی پہلوؤں پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ حتیٰ طور پر امید یہ ہے کہ ان وضاحتوں کے نتیجے میں سماج میں ابھرتے تضادات و سوالات کو سمجھنے اور ان میں ایک ترقی پسند سیاسی عمل کو مزید تقویت دینے میں مدد ملے گی۔

عملی و شریجک محرکات

عملی لحاظ سے دیکھا جائے تو سب سے پہلے مارکسزم اور فیمنزم کے رشتے کو ایک حکمت عملی یعنی شریجک سوال کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ ہمیں محنت کش یا "پرولتاریہ" کی تشریح کو محض اجرتی

مزدور یا فیکٹری میں کام کرنے والے مزدوروں سے وسیع تر کر کے مارکس کی "پرولتاریہ" کی اس تشریح کی طرف بڑھنا ہو گا جس میں وہ "پرولتاریہ" کو "در حقیقت مسکین" (virtual "pauper") قرار دیتا ہے، یعنی کے پیداواری نظام کا وہ مخصوص سماجی طبقہ جو محظ اپنی بقا کے لئے اس بات پر مجبور ہے کہ وہ اپنی قوت محنت کسی اور طبقے یا سماجی گروہ کو بیچے یا اس کی بقا کا انحصار ان کے لئے محنت کرنے پر ہو۔ اسی طرح پیداواری رشتوں کی وسیع تر تشریح بھی ہم پر یہ عیاں کرتی ہے کہ قدر زائد پیدا کرنے کے عمل کے ساتھ ساتھ محنت کش طبقے کی اپنی پیداوار کا عمل جد لیاقتی۔ عضویاتی طور پر جزا ہوا ہے۔ یہ نقطہ اکثر اس لئے نظر انداز کر دیا جاتا ہے کیوں کہ مارکس خود اپنی بشری حدود کی بنا پر اپنا وہ پراجکٹ مکمل نہیں کر پائے تھے جس کے تحت ان کو نہ صرف "سرمایہ" بلکہ اس کے ساتھ ساتھ "زیمینی جائداد"، "قوت محنت"، "ریاست"، "بین الاقوامی تجارت"، اور "عالمی منڈی" کے موضوعات پر بھی تفصیلی مقالات لکھنے تھے (مارکس، ۱۹۷۳: ۴۹)۔ سیاسی معاشیات کے پروفیسر مائیکل لیبوویٹس کو "مارکس کی قوت محنت پر غیر موجود کتاب" قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں مارکس (جو ہمیشہ ہی سے پیداواری رشتوں کی وسیع تر تشریح کرتے تھے) یقیناً قوت محنت کی پیداوار کے محرکات اور اس میں تاریخی (نہ کے فطری) طور پر عورتوں کے کلیدی کردار پر تفصیلی روشنی ڈالتے (لیبوویٹس، ۲۰۰۳)۔ پرولتاریہ اور پیداواری نظام اس وسیع تر تشریح کے ساتھ دیکھا جائے تو یہ بات عیاں ہے کہ محنت کش طبقے کا ایک بہت بڑا حصہ بلکہ ایک عمومی اکثریت ہی عورتوں پر مشتمل ہے۔ پاکستان جیسے ملک میں یہ بات ہمیں عملی طور بھی دیکھنے کو ملتی ہے جدھر دیہی علاقوں اور گھر مزدور محنت کشوں میں اکثریت عورتوں ہی کی پائی جاتی ہے، جب کے گلوبلائزیشن کے تحت رونما ہونے والی معاشی تبدیلیوں کا ایک عمومی اظہار "رسمی" لیبر فورس کی صنفی تبدیلی (feminisation of labour) میں نظر آتا ہے۔

اس سیاق و سباق کو مد نظر رکھتے ہوئے طبقاتی استحصال کی اکثر اشکال صنفی استحصال سے الگ نہیں کی جاسکتی۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۰ کے اوائل میں گھر سے باہر کام کرنے والی خواتین میں ایک سروے کے دوران یہ بات سامنے آئی کہ ۹۳% خواتین کام کے دوران کسی نہ کسی قسم کی ہراسانی رپورٹ کرتی ہیں اور ۵۸% فیصد خواتین نے یہ بھی کہا کہ ذہنی جسمانی و جنسی ہراسانی کی وجہ سے انہیں اکثر گھر سے باہر نوکری کو خیر باد کہنے کا بھی خیال آیا ہے (بروہی، ۲۰۰۰)۔ یعنی کے استحصال کی مخصوص جنسی شکل کا عورتوں کے معاشی سماجی حالات پر براہ راست اثر ہوتا ہے۔ اب کام اور کام کے دوران رستے میں جنسی ہراسانی ایک ایسا شھوس معاملہ ہے کہ جس میں ہم طبقاتی و معاشی سوال کو

صنفي سوال سے الگ کر کے دیکھ ہی نہیں سکتے۔ کہنے کا مطلب ہر گز یہ نہیں کے متوسط طبقے یا اثر افیہ طبقے کی خواتین کو ہر انسانی کا سامنا نہیں کرنا پڑتا، بلکہ محظ یہ کے محنت کشوں کو منظم کرنے کے دوران بھی اگر ہم صنفي جبر اور اس کی مخصوص اشکال کا سامنا نہیں کریں گے، تو ہماری طبقاتی یکجہتی کی کاوش محظ ایک خواہش تک ہی محدود رہتی ہے۔ صنفي سوال ایک لیول پر اپنے طور پر واضح ہوتے ہوئے طبقاتی سوال سے ایک بہت مربوط طریقے سے جڑا ہوا ہے۔ اور یہ ہی وہ مماثلت بمع تفریق (unity-in-distinction) کا جد لیاتی تصور ہے جس پر ہم اس مضمون میں آگے روشنی ڈالیں گے۔

پیداواری نظام ورشتوں کی صنفي سوال سے تاریخی جڑت پر تو کوئی بحث نہیں ہے۔ فریڈرک اینگلس کی مشہور زمانہ تصنیف "خاندان ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز" اور مارکسی فیمینسٹ ماریامیز کی کتاب "پدر سری اور عالمی سطح پر ایکو ملیشن" (Patriarchy and Accumulation on a World Scale) میں اس حقیقت پر گہری روشنی ڈالی گئی ہے کہ انسان کے سماجی ارتقا میں صنفي بنیاد پر محنت کی تقسیم اور پیداواری رشتوں میں درجہ بندی کوئی فطری عمل نہیں، بلکہ وہ مخصوص اور پر تشدد عمل تھا جس کے ذریعے غیر طبقاتی اور اکثر مدر سری بنیاد پر منظم سماج کو پدر سری اور طبقاتی تفریق کے تحت تشکیل دیا گیا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی اپنی تاریخ میں جہاں مارکس داس کیپٹل کے مشہور آخری سیکشن میں "ابتدائی یا اصل ذخیرہ پیداواری آلات" ("original" or primitive accumulation) کی بات کرتا ہے، اسی طرح سلویا فیڈرچی جیسی فیمینسٹ مورخین نے اس میں یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ محرومی اور فقری پیدا کرنے کے اس عمل کا ایک کلیدی حصہ عورتوں کی اپنے جسم اور اس کے پیداواری جوہر پر اختیار کھونا بھی تھا (فیڈرچی، ۲۰۰۴)۔ یہ ہی وہ عمل ہے جس کے ذریعے ماریامیز نوآبادیت اور خواتین کے محظ گھرنیک محدود کرے جانے کو جوڑتی ہیں۔ یوں پدر سری اور صنفي تفریق کا سلسلہ جہاں سرمایہ دارانہ نظام سے پرانا ہے، لیکن اس کے محرکات تاریخی طور پر اور مربوط طریقے سے پیداواری رشتوں اور ان کے ارتقا کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔

آج بھی ہمیں نظر آتا ہے کہ سرمایہ نہ صرف مزدور طبقے کو پیداواری ڈھانچے کے ایک مخصوص مقام میں جوڑتا ہے، بلکہ اسی جوڑنے کے عمل میں ہی تفریق کے محرکات بھی موجود ہیں۔ مثال کے طور پر سرمایہ دارانہ نظام میں ناہمواری صرف علاقائی سطح پر نہیں بلکہ سماجی رشتوں میں بھی ناہمواری کا پہلو حاوی رہتا ہے۔ یوں کہیں عورت کو محظ گھر مزدور اور سرمایہ کی فاضل فوج (reserve army of labour) کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، تو کہیں اشیا کی مخصوص صنفي تشبیر کر کے سرمایہ کی تقویت کے نت نئے رستے ہموار کئے جاتے ہیں۔ یوں سرمایہ کے پیداواری رشتوں

میں ہر موقع اور ہر جائے وقوع پر ناہمواری کا عنصر حاوی رہتا ہے، اور اس ناہمواری کے تحت مخصوص شناخت (جیسے کے صنف، زبان، یا مذہب) پر ابھرنے والی تحریکوں کو محظا ایک خیالی طور پر یکجا مزدور طبقے کو تقسیم کرنے کی سازش نہیں سمجھا جاسکتا۔ جیسے کے معروف مارکسی دانشور سٹورٹ ہال لکھتے ہیں کہ "سرمایہ کی حکومت کیسویت اور مماثلت کے بجائے امتیاز و تفریق کے ذریعے بھی کام کر سکتی ہے اور اکثر کرتی بھی ہے" (ہال، ۱۹۸۶: ۴۳۷)۔ یوں اگر سرمایہ اور اس کے استحصال کی شکل وجود میں اتنی چمک ہے تو انقلابی سیاست کو بھی اپنے نظریاتی و عملی آلات و ہتھیار میں ایسی ہی چمک اور فراغ دلی دکھانی ہوگی۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم محض ایک خیالی طور پر یکجا محنت کش طبقے کے انتظار میں بیٹھنے کے بجائے سماج میں ابھرتے ان تمام تضادات کو سیٹھتے ہوئے آگے بڑھیں جو محنت کشوں کو نا صرف جوڑتے ہیں بلکہ ان میں تقسیم بھی پیدا کرتے ہیں۔ قصہ مختصر ہمیں محنت کش طبقے کو بھی ایک جدلیاتی جڑت کے طور پر دیکھنا ہوگا، یعنی کے "مماثلت-جمع-تفریق" کے طور پر۔

جدلیات اور کچھ علیاتی (epistemological) پہلو

کیسویت اور فرق، مماثلت اور تفریق کے اسی جدلیاتی رشتے کے حوالے سے میں اس مضمون کا آخری اور نظریاتی نقطہ پیش کرنا چاہوں گا، یعنی کے جدلیات (dialectics) میں ظہور اور حقیقت یا جوہر (appearance and reality) کا رشتہ۔ یہ سوال فلسفے اور مارکسی فلسفے کے دیگر اہم سوالات سے جڑا ہوا ہے جیسے کے معروض اور موضوع (objective and subjective)، ایجنسی اور سٹرکچر یعنی ڈھانچے کے حوالے سے ابھرنے والے سوالات۔ ہیگل اور مارکس دونوں میں ظہور اور جوہر، حقیقت اور اس کے اظہار کا رشتہ "مماثلت جمع تفریق" (unity-in-distinction) کے تصور سے جڑا ہوا ہے۔ یعنی کے کسی بھی چیز، عمل یا نظام کی حقیقت یا جوہر کبھی براہ راست ہمارے سامنے پیش نہیں ہوتی، بلکہ ہمیشہ کسی مخصوص قسم کے اظہار کے ذریعے پیش ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر اگر پانی کو صرف دیکھا یا محسوس کیا جائے تو وہ ایک گیلی شے معلوم ہوتی ہے جس کے مختلف استعمال ہو سکتے ہیں (جیسے کے کپڑے دھونا، کھانا پکانا وغیرہ)۔ لیکن اس کے جوہر یعنی کے اس کے ایٹمی ڈھانچے اور جہت (یعنی H_2O) تک پہنچنے کے لئے ہمیں سائنسی تجزیہ درکار ہے۔ لیکن اگر پانی کا جوہر (H_2O) ہے، تو اس کا ہر گز مطلب یہ نہیں کے اس کا گلیا ہونے کا اظہار محض ایک شکل یا احساس ہے۔ بلکہ اس کی حقیقت اور اس کا اظہار ایک دوسرے سے اس طرح جڑے ہوئے ہیں کے ایک کا انحصار دوسرے پر ہے۔ اسی طرح کسی فبال کو ایک مخصوص زاویے سے دیکھا جائے تو وہ ایک دائرہ نظر آئے گی جب کے ایک اور زاویے سے دیکھا جائے تو وہ انڈے کی طرح گول (oval) دکھے گی۔

اس کو ایک مجموعی طریقے سے ہی دیکھنے پر آپ اس کی حقیقت یعنی کے اس کے فٹبال ہونے تک پہنچ سکتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ ہر گز نہیں کے اس کا دائرے یا گولائی کے طور پر مظہر کلی طور پر غلط تھا۔ بلکہ یہ وہ صورت حال ہے جس کو مارکس "اصل مغالطہ" (real illusion) کہتا ہے، یعنی کے ایک ایسی صورت حال جہر اظہار سچ اور مغالطہ دونوں ہے، یعنی کے ایک ایسا جزوی سچ جو اکثر کلی سچ کی دریافت میں رکاوٹ حائل کرتا ہے۔ یوں اظہار اور مظہر ہی محض سب کچھ نہیں (ورنہ تو سائنس کا کوئی جواز ہی نہ ہوتا)، لیکن حقیقت و جوہر تک رسائی بھی اظہار اور اس کے موضوعی تجربات کے ذریعے ہی ہوتی ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کے معروضی حقیقت تک رسائی ہمیشہ موضوعی تجربات اور حقیقت کے اظہار کے ذریعے ہی ہوتی ہے۔ جوہر اور مظہر کو، حقیقت اور اس کے اظہار کو، معروض اور موضوع کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ ایک جدلیاتی جڑت میں ہیں، یوں بھی کہا جاسکتا ہے کے یہ ایک مماثلت بمع تفریق (unity-in-distinction) ہیں۔

ظہور اور جوہر کے جدلیاتی رشتے کو ہم مارکسزم اور فیمینزم، پیدوارری رشتوں اور صنفی جبر کے درمیان رشتے کو بھی سمجھنے کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ جس طرح اوپر تفصیل کیا گیا کہ پیدوارری رشتوں کے استحصال کا اظہار ہمیشہ مخصوص اشکال لیتا ہے، جن میں صنفی اور لسانی جبر شامل ہیں۔ کسی بھی سماجی فرد یا گروہ کی معروض تک رسائی اس کے موضوعی احساسات و تجربات کے ذریعے ہی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر مزدور جب فیکٹری میں احتجاج یا ہڑتال کرتے ہیں تو وہ بلعموم سرمایادارانہ طبقے یا کلی طور پر پیدوار کے نظام کے خلاف احتجاج نہیں کرتے، بلکہ ہمیشہ احتجاج کسی مخصوص مینیجر کمپنی یا سرمایادار کے خلاف ہی ہوتا ہے۔ یوں ان کا اس شخص یا کمپنی کے خلاف احتجاج کوئی مغالطہ یا جھوٹا شعور (false consciousness) نہیں، بلکہ وہ شخص یا کمپنی وہ مخصوص مظہر ہے جس کے ذریعے سرمایہ دارانہ نظام کا اظہار ہوتا ہے اور جس کے تحت مزدور اپنے موضوعی تجربات کے ذریعے معروضی حقیقت (یعنی کے وسیع تر سرمایہ دارانہ ڈھانچے) کو جانتے پہچانتے ہیں۔

اسی طرح پیدوارری نظام کے استحصال کا مظہر پیدر سری کے جبر اور اکثر مردوں کی طرف سے صنفی جبر اور اس کے عوامل میں ہوتا ہے۔ جس طرح کے مارکس فیور باخ پر اپنے پہلے تھیسس میں کہتا ہے کہ "آج تک کی مادیت کے فلسفے کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ اس نے کسی چیز، حقیقت کو محض 'شے' یا قیاس کی صورت میں سمجھا ہے، لیکن اس کو انسان کے نفسانی عمل، یعنی اس کی موضوعیت کے ذریعے نہیں سمجھا گیا" (مارکس، ۱۸۴۵)۔ یوں اگر کوئی عورت یا تحریک صنفی جبر یا پیدر سری کے خلاف متحرک ہے تو اس کا یہ ہر گز مطلب نہیں کے یہ محض ایک مغالطہ یا مزدوروں کو بانٹنے کی

اشرفیائی سازش ہے۔ بلکہ اکثر صنفی جبر وہ مخصوص شکل ہے جس کے ذریعے پیداواری نظام کے معروضی ڈھانچے کا ظہور ہوتا ہے، یعنی کے صنفی جبر وہ مخصوص موضوعی یاد اخلی تجربہ ہے جس کے ذریعے سماج کا ایک مخصوص گروہ وسیع تر پیداواری نظام کو سہتا، جیتا، سمجھتا اور بدلتا ہے۔ یقیناً ان آخری دو باتوں (یعنی کے سمجھنے اور بدلنے) کا انحصار ایک مخصوص سیاسی عمل و فکر پر ہے، یعنی کے انقلابی جہت پر استوار ایک فلسفہ عملی غور و فکر۔ لیکن پوری طرح سمجھنے اور بدلنے کے عوامل کی غیر موجودگی ہر گز یہ نہیں کے صنفی جبر کا موضوعی احساس اور اس کے خلاف جدوجہد محض مغالطہ یا بورژوا سازش ہے۔ بلکہ یہ احساس اور اس سے ابھرنے والی فیمنسٹ اور صنفی جبر کے مخالف تحریک بھی اسی معروضی حقیقت کی طرف ایک جہت ہے جیسے کے کسی فیکٹری میں مزدوروں کا سرمایہ دار یا مینجمر کے خلاف بغاوت کا عمل۔

آخر میں....

کسی بھی زندہ مار کسی سیاست کو طبقاتی سوال اور صنفی سوال کو ایک جدلیاتی مجموعہ یعنی کے مماثلت۔ بمع۔ تفریق کے طور پر دیکھنا ہو گا۔ یعنی کے نہ ہی صنفی جبر کو مکمل طور پر طبقاتی سوال میں ضم کر ا جاسکتا ہے، اور نہ ہی صنفی جبر کو طبقاتی استحصال اور وسیع تر پیداواری رشتوں سے الگ کر کے سمجھا جاسکتا ہے۔ جدھر صنفی سوال کو مکمل طور پر طبقاتی سوال میں ضم کر دیا جائے، ادرہم صنفی جبر کی خصوصیت کو سمجھنے سے قاصر ہوں گے اور میکائنی اور غیر جدلیاتی "مارکسزم" کی طرف بڑھیں گے۔ دوسری طرف اگر صنفی سوال کو مکمل طور پر طبقاتی سوال اور پیداواری نظام کے محرکات سے الگ دیکھا جائے تو نا صرف ہم صنف کے تاریخی ارتقا کو سمجھنے سے قاصر رہیں گے، بلکہ سیاسی طور پر ہم ایسی لبرل فیمینزم کی طرف بڑھیں گے جو محض سرمایہ کے جبر کا "ترقی پسندانہ" چہرہ ہوگی۔

سیاست معیشت اور ثقافت کے آپس میں رشتے پر تبصرہ کرتے ہوئے (جس کو مارکسی تھیوری میں اکثر سٹرکچر۔ سوپر سٹرکچر کی بحث بھی کہا جاتا ہے) مایہ ناز مارکسی مورخ ای بی تھا پیسن لکھتے ہیں کہ وہ تھیوری جو کسی بھی پیداواری نظام کو محض "معاشی" لحاظ سے سمجھنے کی کوشش کرے یہ سمجھنے بغیر کے وہ کون سے روزمرہ کے اظہار، معیار و اقدار تھے جن کے ذریعے عام لوگ اس پیداواری نظام کو جیتے تھے، ایسی تھیوری کا غدر پر تو اچھی لگ سکتی ہے، لیکن حتی طور پر یہ معیشت ثقافت وغیرہ کے درمیان من مانی تفریق "محض آپ کے تصورات میں بی ایک دلیل ہے" (تھا پیسن، ۱۹۷۸: ۱۸)۔ اسی طرح وہ مارکسزم اور طبقاتی سیاست جو کے صنفی سوال کو ایک "مماثلت۔ بمع۔ تفریق" کے طور پر نہ اٹھائے، وہ محض ایک تصوراتی "مارکسزم" اور تصوراتی طبقاتی سیاست ہے۔ ایک

جدلیاتی عمل و تصور کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم معروض اور موضوع، مظہر اور جوہر کے درمیان رشتے کو ٹھوس جدلیاتی طور پر دیکھیں، کیوں کہ اظہار اور مظہر وہ مخصوص اشکال ہیں جن کے ذریعے ہم معروض اور سماجی ڈھانچے تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ جبر و استحصال کی موضوعی اشکال و تجربات "غیر سائنسی" ہونے کے برعکس وسیع تر سماجی حقیقت میں ہمارے داخلے کا رستہ ہیں، یعنی ان کو سمجھنا اور ان سے ابھرنے والے شعور پر سنجیدگی سے عملی غور و فکر کرنا ہی سماجی سائنس اور اس کی انقلابی تبدیلی کی طرف ہمارا پہلا قدم ہے۔ مماثلت اور تفریق کی یہ ہی کشیدگی اور ٹینشن ہماری سیاست کو وہ لچکاؤ اور تخلیقی روح بخش سکتی ہے جو اس سماج اور نظام کے بدلتے محرکات اور اظہارات میں سے دور رس انقلابی سٹریٹجی کا احاطہ کر سکے۔ مارکسزم کے بغیر فیمنزم و وسیع تر استحصالی نظام کے ساتھ محض ایک سمجھوتہ ہے۔ لیکن فیمنزم کے بغیر مارکسزم بھی محض ایک خیالی مارکسزم ہی ہے۔

حوالہ جات:

1. Brohi, Nazish. (2000). Summary Report on Harassment of Women at the Workplace. For Working Women Support Center (WWSC), part of Lawyers for Human Rights and Legal Aid (LHRLA). Karachi, Pakistan.
2. Engels, Friedrich. (1884) [1962]. Origin of the Family, Private Property, and the State. [PDF version on www.marxists.org].
3. Federici, Silvia. (2004). Caliban and the Witch: Women, Capitalism and Primitive Accumulation. New York, NY: Autonomedia.
4. Hall, Stuart. (1986). "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity". In Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies, edited by D. Morely and K. Chen, 411-441. London: Routledge, 1996.
5. Leibowitz, Michael. (2003). Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class. Palgrave Macmillan UK.
6. Marx, Karl. (1845). Theses on Feuerbach. [PDF version on www.marxists.org].
7. Marx, Karl. (1973). Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy. [Page number given from PDF version on www.marxists.org].
8. Mies, Maria. (1986). Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour. London: Zed Books, 1994.
9. Thompson, Edward Palmer. (1978). Folklore, Anthropology and Social History. The Indian Historical Review. 3(2): 247-266. [Journal out of print; page number given from British Library copy]

ایزملک حبیب یونیورسٹی کراچی میں وزٹنگ فیکلٹی کے طور پر سیاسیات اور عمرانیات پڑھاتے ہیں۔

فضيلت

آندري ڪام اسپونول / جاويد راجپر

ا) هيٺيون مضمون ڪتاب "عظيم گُڻن تي مختصر ڪتاب" (A short treatise on the great Virtues) جي پهرين گُڻ (Politeness) جو سنڌيءَ ۾ ترجمو آهي. اهو ڪتاب چونڊ ۽ اهم انساني گُڻن تي گهڻ طرفو ۽ تاريخي تناظر ۾ بحث ڪري ٿو. ڪتاب جو عنوان ئي پنهنجو تعارف پاڻ ڪندي ٻڌائي ٿو ته اهو اسانجي "روزاني جي زندگيءَ ۾ فلسفي جي ڪارج" کي پنهنجو موضوع بڻائي ٿو. اصل ڪتاب فرانسيسي زبان منجهه 1996ع ڌاري ڇپيو ۽ 2003ع ۾ اُنجو انگريزي ترجمو ظاهر ٿيو. سماجواد ست پنهنجي هر ڪٽيءَ ۾ ڪتاب جي ترتيب سان هلندي هڪ گُڻ جو ترجمو پنهنجي پڙهندڙن لاءِ لازمي ڏيندو. ان لحاظ کان ڏسجي ته ايندڙ ڪٽيءَ ۾ "وفا" جي گُڻ تي مواد هوندو. ادارو.)

فضيلت (لحاظ، ادب، مروت يا خوش اخلاقي) پهريون گُڻ ۽ شايد ٻين سڀني گُڻن جو بڻ بڻياد آهي. اهو سڀ کان سڄو سڀ کان سطحي ۽ سڀ کان وڌيڪ بحث جو گڻ گڻن مان هڪ پڻ آهي ۽ عين ممڪن آهي ته اهو هڪ گُڻ بدران ڪجهه ٻيو ئي هجي. ڪو چئي سگهي ٿو ته اهو هر حوالي سان هڪ، ننڍڙو آسان گُڻ آ. عام طور تي ان کي ڪجهه عورتن جي حوالي سان به استعمال ڪيو وڃي ٿو. فضيلت اخلاق جي پرواهه نه ٿي ڪري ۽ ائين اخلاق به سندس پرواهه نه ٿو ڪري جيڪڏهن هڪ نازي (هتلر جو پيروڪار) فضيلت ۽ لحاظ وارو آهي، ته ڇا ان ڪري نازي ازم يا نازي ازم جي وحشتن بابت ڪو بدلاءُ اچي ٿو؟ نه. ڪجهه به نه ٿو بدلجي ۽ اهو "ڪجهه به نه" فضيلت ۽ لحاظ جي سڃاڻپ (نشاني) آهي. يعني خالص صورت ۾، تعظيم ۽ ريت رسم جو هڪ گُڻ! (فضيلت) گڻ جو هڪ ڏيک آهي، ان جي شڪل آهي ۽ ٻيو ڪجهه نه.

فضيلت يقينن هڪ قدر آهي، پر اهو مبهم ۽ اڻچٽو آهي، پنهنجو پاڻ ۾ اڻپورو آهي. فضيلت بهترين ۽ بدترين کي ڏيکي سگهي ٿي. اهو عمل کيس مشڪوڪ بڻائي ٿو. مطلب ته ڪجهه لکائي ٿي، پر ڇاڪي؟ فضيلت مڪر ۽ حرفت آهي ۽ اسان مڪر کان چوڪس رهندا آهيون، اها سينگار ۽ ناه جوڙ آ ۽ اسان نمائش کان خبردار ٿيڻ ڏانهن مائل هوندا آهيون. هڪ هنڌ، ڊيڊرو (Diderot) اعليٰ عهدن تي رهندڙن جي "ڌڪاريندڙ ڌلت واري فضيلت" جي ڳالهه ڪري ٿو. ٻئي هنڌ، ڪو وري هيٺين عهدن تي ڪم ڪندڙن جي ٻچاڙاڻپ يا چاڀلوسي جو پڻ ذڪر ڪري سگهي ٿو. (مطلب ته "فضيلت" جي ڀيٽ ۾) ان سينگاريل ڌڪار ۽ بيوقوفائي فرمانبرداري ترجيح

جوڳي لڳي ٿي.

پر اها ان جي بدترين صورت ناهي. هڪ نمائو ۽ فضيلت وارو حرامي ڪنهن به بني حرام زادي کان گهٽ ڪميٽو نه هوندو آهي ۽ ٿي سگهي ته وڌيڪ نيچ هجي. ڇا اهو انڪري ته اهو هڪ منافق پڻ آهي؟ گهڻو ڪري نه. فضيلت ۽ لحاظ پنهنجو پاڻ لاءِ ڪي به اخلاقي دعوائن نه ٿا ڪن. هڪ بافضيلت حرامي ماڻهو آساني سان گهٽ لحاظ ۽ فضيلت يا گهٽ بدڪار ۽ بيچرو ٿيڻ بنا عيار رُڪو ۽ مڪار تي سگهي ٿو. ته پوءِ ان بابت ڪهڙي ڳالهه آ جيڪا اسان کي چرڪائي ٿي؟ بنا ڪنهن شڪ جي، اهو فرق ۽ تضاد آ، پر گڻ جي ڏيک ۽ گڻ جي اڻهوند جي وچ ۾ تضاد نه (جيڪو منافقت هوندو). اسان جو فرضي حرامي سچ پچ فضيلت وارو آهي... گڏوگڏ فضيلت ڀريو هجڻ جي ڏيک ڏيڻ ۽ حقيقي طور تي ائين هجڻ جي وچ ۾ ڪو فرق ناهي. ان بدران هڪ گڻ جي ڏيک (فضيلت جي صورت ۾ ڏيک حقيقت آهي. جيڪو توهان ڏسو ٿا اهو ئي آهي) ۽ ٻين سڀني جي اڻهوند جي وچ ۾ فرق آهي، يا، اڃان بهتر ڪري رکجي ته، گڻ جي ڏيک ۽ اوگڻ جي موجودگي جي وچ ۾ تضاد آهي. ان معاملي ۾ ڪميٽائپ، ٽي حقيقي بچڙائي آهي. ان باوجود، الڳ ڪري ڏسجي ته اهو تضاد/فرق اخلاق کان وڌيڪ جمالياتي آهي، جنهن سان اها سمجهاڻي ملي ٿي ته چو اسان نمائي بد معاشي ۽ لڄائي کان خوف کائڻ بدران، اُنکان چرڪجڻ ٿا، نفرت ڪرڻ بدران حيران ٿيون ٿا. بيشڪ، ان فرق جو هڪ اخلاقي پاسو آهي. فضيلت (لحاظ) ڪميٽي ماڻهو کي ويتر نفرت جوڳو بڻائي ٿي. ڇاڪاڻ ته اها سُني پالنا کي ظاهر ڪري ٿي. جنهن جي اڻهوند ۾ (شايد) ڪميٽائپ درگذر ڪرڻ جوڳي ٿي وڃي ها. نمائو حرامي ڪو جهنگلي جانور ناهي، اهو ان جي بلڪل ابتڙ آهي، ۽ جهنگلي جانور عام طور تي چڙن، ناراض ۽ خفا نه ٿا ٿين، هي ڪجهه به هجي پر غير مهذب (جٽ) آهي، ۽ اهڙن ماڻهن لاءِ اسان بهانا ۽ معذرتون ڳولي وٺندا آهيون. هي رُڪي، بدتميز جاهل وحشي جو بلڪل ضد آهي، جيڪو اسان کي ڏيڄاري سگهي ٿو يقينن، پر سندس پيدايشي ۽ تنگ نظر زور آوري ۽ غضب جي، گهٽ ۾ گهٽ سندس تعليم جي ڪوٽ سان وضاحت ڪري سگهجي ٿي. فضيلت وارو حرامي هڪ جانور يا هڪ وحشي، يا هڪ جهنگلي نه آهي. ان جي ابتڙ هي مهذب، تعليم يافتہ، بهتر پرورش ورتل آهي. توهان چئي سگهو ٿا، ان لاءِ ڪو عذر بهانو ۽ معافي ناهي. هڪ جٽ بابت ڪير ٻڌائي سگهي ٿو ته هو بدنيت آهي يا مڙئي بي ڍنگو؟ بهرحال اشراف ايڏائيندڙ ڪڏهن به اسان کي شڪ ۾ ناهن ڇڏيندا. جيئن رت اڇن دستان تي وڌيڪ چٽو هوندو آ، ائين ظلم وڌيڪ پڌرو هوندو آ جڏهن اهو مهذب پئي (جي چوغي ۾) هجي. نازين، گهٽ ۾ گهٽ ڪجهه بابت، چيو وڃي ٿو ته اُنهن ان ڪم ۾ مهارت حاصل ڪري ورتي هئي. ۽ بيشڪ، بيعزتي ۽ ذلالت جيڪا اسان نازين سان منسوب ڪريون ٿا ان ۾ بربريت ۽ تهذيب، زبردستي ۽ مروت جو گاڏڙ ۽ آميزش آهي. اها بربريت جيڪا ڪڏهن ڪڏهن فضيلت واري هئي، ڪڏهن حيواني هئي، پر سدائين ظالماڻي هئي ۽ ان جي

فضيلت جي ڪري شايد وڌيڪ تهمت جوڳي، ان جي انساني صورتن جي ڪري وڌيڪ غير انساني، مهذب پٽي جي ڏونگن جي ڪري وڌيڪ بربريت واري هئي.

مان اصل موضوع ڇڏي ٻي ڳالهه ۾ پئجي ويس پر اتفاقي طور تي نه، چوڪسي جي چڪر ۾؛ فضيلت بابت اهم شيءِ، سڀ کان اول، ان هٿان بيوقوف نه ٿيڻ آهي. فضيلت ڳڻ نه آهي ۽ (اها) ڳڻ جي جاءِ نه ٿي والاري سگهي.

پوءِ ان صورت ۾ ان کي ڳڻ جو اول، ٻين سڀني ڳڻ جو ٻڻ بنياد ڇو ٿو سڏجي؟ بهرحال تضاد ايڏو وڏو ناهي جيترو نظر اچي ٿو. ڳڻ جو بنياد هڪ ڳڻ نه ٿو ٿي سگهي (جيڪڏهن ائين هجي، ته پوءِ ان کي پاڻ به هڪ بنياد جي ضرورت پوندي. پر ڳڻ جو بنياد ڳڻ نه هجڻ کان پوءِ ان کي بنياد جي ضرورت نه ٿي ٿي سگهي). اها (فضيلت) ڳڻ جو جوهر ۽ ڳر ٿي سگهي ٿي جيڪا پنهنجو پاڻ ڳڻ واري نه آهي.

پر فضيلت پهريان ڇو؟ منهنجي ذهن ۾ اها ترجيح بنيادي ۽ افضل نه پر عارضي ۽ وقتي آهي. فضيلت ان معنيٰ ۾ ٻين ڳڻ کان اڳ اچي ٿي ته اها فرد جي اخلاقي واڌاري لاءِ بنياد طور ڪم ڪري ٿي. هڪ نئين ڄاول يا ننڍي معصوم ٻار وٽ اخلاقي معيار نه هوندا آهن ۽ نه ئي ٿي سگهن ٿا. بهرحال هڪ ننڍو ٻار ڇا ٿو دريافت ڪري ۽ بلڪل ابتدا کان ڇا معلوم ڪري ٿو. اها آهي پابندي ”ائين نه ڪر: اهو ڳڻدو آ، اهو خراب آ، اهو سُٺو ناهي، اها بد تميزي آ...“ يا وري ”اهو خطرناڪ آ.“ تمام جلد هي (ٻار) ڇا خراب (غلط ڪم) آ ۽ ڇا هن لاءِ پرو (خطرناڪ) آ جي وچ ۾ نفرت جوڳي ۽ هاجيڪار جي وچ ۾ فرق ڪرڻ سکي وٺي ٿو. هڪ ٻرو ڪم انساني بچڙائي آهي، اهڙي برائي جيڪا نقصان نه ٿي ڪري (گهٽ ۾ گهٽ جيڪو ائين ڪري ٿو ان کي)، هڪ بچڙائي بنا ترت يا اندروني خطري جي. ته پوءِ ان تي پابندي ڇو آهي: ڇو اهو ڪم نه ڪجي؟. ڇاڪاڻ ته اهو ائين ئي آ، ڇاڪاڻ ته اهو ڳڻدو آ، اهو سُٺو ناهي، اهو خراب آ ۽ ٻيو گهڻو ڪجهه. ٻارن جي نظر ۾ حقيقت صحيح (درست) کان اڳ اچي ٿي. يا وري انهن جي نظر ۾ صحيح ۽ غلط، ٻين شين وانگر، صرف حقيقتون آهن. ڪجهه شين جي اجازت آهي، ڪجهه منع ٿيل آهن، ڪجهه ڪم ڪيا وڃن ٿا، ڪجهه نه ٿا ڪيا وڃن. سُٺا يا خراب؟ قائدو ڪافي آ، جيڪو راءِ کان اڳ اچي ٿو ۽ ان جو ئي بنياد آهي. پر ڇا قائدي جو روايت کان هٽي ڪري ٻيو بنياد نه آهي. ڪارج ۽ استعمال لاءِ احترام کان هٽي ڪري ڪو جواز ناهي؟ ها، اهو *de facto* اصول آهي. هڪ خالص صورت جو قائدو فضيلت جو قانون! بُرا لفظ نه چئو. ماڻهن کي تنگ نه ڪريو. ڏکا نه ڏيو. چوري نه ڪريو. ڪوڙ نه ڳالهائو. هڪ ٻار کي اهي سڀ پابنديون هڪجهڙيون لڳن ٿيون (”اهو سُٺو ناهي“). اخلاقي ۽ جمالياتي ارادي جي وچ ۾ فرق جو معاملو بعد ۾ ۽ هوريان هوريان ايندو. اهڙي ريت فضيلت اخلاق (morality) کان اڳ اچي ٿي. يا وري اخلاق (morality) ابتدا ۾ فضيلت کان وڌيڪ ڪجهه ناهي يعني ان جي ڪارج ۽ مڃيل اصولن جي تابعداري قبوليت. دنيا ۽ دنياڌاري جي طور طريقن جي بچاءَ واري

ڪانت واري اخلاقيات جو هڪ اصول هي آهي ته ڪنهن کي ڇا ڪرڻ گهرجي اهو جيڪو ڪيو وڃي تون منجهان اخذ نه ٿو ڪري سگهي. تنهن باوجود ٻار پنهنجي ابتدائي سالن ۾ ائين ئي ڪرڻ تي مجبور ڪيو وڃي ٿو ۽ صرف ان ئي طريقي سان هو انسان ٿئي ٿو. ڪانت پاڻ مڃي ٿو. هي لکي ٿو ”ماڻهو صرف تعليم ذريعي ماڻهو ٿي سگهي ٿو. هي (ماڻهو) فقط اهو ئي آهي جيڪو تعليم کيس ٻڌائي ٿي“ ۽ اهو عمل ضابطي سان شروع ٿئي ٿو. جيڪو ”جانور واري فطرت کي انساني فطرت ۾ تبديل ڪري ٿو.“ [1] اها ڳالهه چوڻ جو بهتر طريقو ڪهڙو آهي؟ قدر کان اڳ رواج اچي ٿو احترام کان اڳ فرمانبرداري ۽ فرض کان اڳ نقل. اهڙي ريت فضيلت (”هي نه ڪجي“) اخلاقيات (”هي نه ڪرڻ گهرجي“) کان اڳ اچي ٿي. اخلاقيات صرف ٿوري ٿوري ڪري وجود ۾ اچي ٿي، جيئن اندروني طور تي سمائل فضيلت جنهن پاڻ کي ڏيک ۽ مفاد جي لحاظ ۽ ڳڻتي کان آجو ڪري ڇڏيو هجي ۽ مڪمل طور تي نيشن (جنهن سان فضيلت کي ڪا ڪار نه هجي) تي ڌيان ڏئي. پر جيڪڏهن ابتدا ڪرڻ لاءِ فضيلت نه هجي ها ته پوءِ هي اخلاق (morality) ڪيئن وجود ۾ اچي سگهيو پئي؟ سٺي چال چلت سٺن ڪمن کان اڳ ۽ انهن لاءِ گس تيار ڪري ٿي. اخلاق روح جي فضيلت، اندروني زندگي جو لچو ۽ آداب، فرضن جي هڪ ضابطي، لازم جي رسم وانگر آهي. ان جي ابتڙ، فضيلت جسم جي اخلاق (morality)، چال چلت جي اخلاقيات (ethics)، سماج ۾ زندگيءَ جي ضابطي حيات، غير ضروري جي ريت رسم جهڙي ٿي سگهي ٿي. ڪانت چوي ٿو ”ڪاغذي ڌوڪڙ“، پر اها ڪجهه به نه کان بهتر آهي ۽ ان (فضيلت) کي حقيقي سون سمجهڻ جي غلطي ڪرڻ وانگر صفا ختم ڪري ڇڏڻ پڻ چريائپ هوندي [2] هي اهو پڻ چوي ٿو گڻ جو مڙئي ڏيک، توڻي جو ”ننڍي تبديلي“ آ، تڏهن به ان کي ”ناهوڪو“ پيش ڪري ٿي. [3] ان ڏيک ۽ سندر تا بنا ٻار ڪهڙو لچڻ وارو ٿيندو؟

تنهنڪري اخلاق پنهنجي تري ۾ ... فضيلت سان ... شروع ٿئي ٿو. پر ان کي ڪٿان نه ڪٿان ابتدا ته ڪرڻي پوي ٿي. فطري لچڻ کي به نه هوندا آهن. تنهنڪري اسان کي لچڻ وارو ٿيڻو پوي ٿو. ڪيئن؟ ارسطو ڳالهه ڪري ٿو ”ڪجهه شيون جن کي اسان عمل ۾ آڻي سگهون ان کان اڳ اسان کي (اهي شيون) سيکڻيون پيون ٿيون، اسان اهي ڪم ڪندي سکون ٿا.“ [4] پر جيڪڏهن اسان اهي سکيا نه هجن ته پوءِ اسان اهي ڪيئن ٿا ڪري سگهون؟ سببيت (causality) واري ان چڪر مان ٻاهر نڪرڻ جا به گس آهن: هڪڙو گس پهريات (اوليت، استخراج apriority) آهي، ٻيو (گس) فضيلت. پر پهريات اسان جي پهچ کان مٿي آهي. (جڏهن ته) فضيلت نه ارسطو ڳالهه جاري رکي ٿو ”اسان انصاف وارا ڪم ڪندي انصاف وارا ٿيون ٿا، وچ ٿر ڪم ڪندي معتدل، بهادر ٿا ڪم ڪندي بهادر ٿيون ٿا.“ [5] پر ڇا اسان انصاف وارا ٿيڻ بنا منصفاڻي نموني عمل ڪري سگهون ٿا؟ وچ ٿر ٿيڻ بنا معتدل؟ بهادر ٿيڻ بنا بهادر ٿا ڪم ڪري سگهون ٿا؟ ۽ جيڪڏهن اسان نه ٿا ٿي سگهون، ته پوءِ اسان ڪيئن عادل، وچ ٿر، بهادر ٿيون ٿا؟

ارسطو چوي ٿو عادت ذريعي، پر اهو جواب ظاهر ظهور اٿي ٿو آ. هڪ عادت اڳتي ڪنهن ٻي شي جي وجود کي فرض ڪري وٺي ٿي جنهن کي اسان عادت بڻائينداسين ۽ تنهنڪري اها ان جو ڪارڻ ناهي. ڪانت وڌيڪ مددگار جواب ڏئي ٿو. هن جي نظر ۾، لچڻ جي پهرين شڪلين جي ضابطي جي حوالي سان وضاحت ڪري سگهجي ٿي، ٻين لفظن ۾، اها ٻاهرين روڪ ۽ بندش جو نتيجو آهي، يعني جيڪو ڪم ٻار پاڻ نه ٿو ڪري سگهي، ڇاڪاڻ ته هن وٽ ان لاءِ ڪا جبلت نه هوندي آهي. (اهي ڪم) ”ٻين کي ... هن لاءِ ڪرڻا پون ٿا“ ۽ ائين ئي ”هڪڙو نسل پڻي کي سکيا ڏئي ٿو.“ [6] ٻي شڪ. ۽ خاندان ۾، اهو ضابطو ڇا آهي جيڪڏهن اهو سڀ کان اول، ريتن رسمن ۽ طور طريقن لاءِ احترام ناهي؟ هڪ ضابطو جيڪو پابنديءَ کان وڌيڪ ريت رسم آهي، اهو ايترو نظم ضبط نه ٿو چاهي جيترو رٿو ملڻو ميل ميلاپ. پوليس وارو ضابطو به نه پر فضيلت ڀريو ضابطو. گڻ جي طريقن جو نقل ڪندي فضيلت ذريعي، اسان کي لچڻ وارو ٿيڻ جو موقعو ملي ٿو. لا بريري (La Bruyere) ٻڌائي ٿو ”فضيلت سدائين دل جي نرمي، انصاف، خوش خلقي، يا شڪر گذاري پيدا نه ٿي ڪري پر گهٽ ۾ گهٽ اها ماڻهوءَ کي ان جو ڏيک ڏئي ٿي، ۽ کيس ظاهري طور تي اهڙو ڏيکاري ٿي جهڙو کيس سچ پچ جهڻ گهرجي.“ [7] تنهنڪري اها هڪ جوان ۾ ناڪافي ۽ هڪ ٻار ۾ ضروري آهي. فضيلت صرف ابتدا آهي پر گهٽ ۾ گهٽ آهي ته ”مهرباني ڪري“ يا ”معاف ڪجو“ چوڻ جو مطلب احترام جو ڳوٺيڻ جو ڍونگ ڪرڻ آهي. ”توهان جي مهرباني“ چوڻ احسانمند ٿيڻ جو ڏيک ڏيڻ آهي. ۽ احترام جو اهو ڏيک ۽ احسانمندی جو اهو نماءُ آهي جنهن سان احترام ۽ احسانمندی ٻئي شروع ٿين ٿا. بلڪل ائين جيئن فطرت فن جو نقل ڪري ٿي، اخلاق فضيلت جو نقل/اهل ڪري ٿو جيڪا وري اخلاق (morality) جو نقل ڪري ٿي. ڪانت چوي ٿو ”ٻارن کي ڪمن جو ساراهه ۽ ثواب جو ڳوٺيڻ پاسو ڏيکارڻ فضول آهي“ ۽ هي ظاهر ظهور درست ڳالهه ڪري ٿو. [8] پر ڪير ان سبب ڪري کين فضيلت ڀريو ٿيڻ سيکارڻ چڙي ڏيندو؟ ۽ اهي سبق پاڻ يڪڻ بنا اسان فرض بابت ڪيئن ڄاڻينداسين؟ جيڪڏهن اسان نيك اخلاق (moral) ٿي سگهون ٿا (۽ نيك اخلاقي ۽ بد اخلاقي به، ممڪن هجي، تڏهن به اها اهڙي هجي جو اسان ٿي سگهون)، اهو گڻ ذريعي نه پر تعليم ذريعي، چڱائي خاطر نه پر صورت خاطر، نيك اخلاق جي ڪارڻ خاطر نه پر فضيلت خاطر. نيك اخلاق (morality) اول ته چالاڪي ۽ مڪر، پوءِ هٿرادو ۽ مصنوعی آهي. گڻ جو نقل ڪندي اسان لچڻ وارا ٿيون ٿا. ڪانت لکي ٿو ”ماڻهو جڏهن اهي ڪردار نڀائي ٿو تڏهن لچڻ آهستي آهستي قائم ٿين ٿا، جن جا ڏيک هن مهل تائين صرف اثرانداز ٿيا. اهي گڻ آخرڪار ادا ڪندڙ جي طبيعت، مزاج ۽ لاڙي جو حصو ٿي ويندا.“ [9] فضيلت اخلاق کان اڳ آهي (انجو مهاڳ آهي) ۽ ان کي ممڪن بڻائي ٿي. جيڪڏهن فضيلت ”اسان کي پنهنجو پاڻ جيئن آهيون ان کان بهتر طور پيش ڪرڻ جو لاڙو آهي“ جيئن ڪانت سمجهي ٿو اها اسان کي نيك اخلاق بڻائڻ لاءِ مائل ڪري ٿي. [10] اسان کي سڀ کان

اول ”ڏيک ۽ سٺو طور طريقو“ حاصل ڪرڻ گهرجي، انڪري نه ته اهي پنهنجو پاڻ ۾ ڪافي آهن پر ڇاڪاڻ ته اهي اسان کي اها شيء حاصل ڪرڻ ۾ مدد ڪري سگهن ٿا جيڪا آهي ... ڳڻ ... نقل ڪن ٿا ۽ ان کي اهڙي ئي نقل ذريعي حاصل ڪيو وڃي ٿو. [11] ڪانت اهو پڻ لکي ٿو ”ايتريقدر جو پڻ منجهه چڱائي جو ڏيک اسان لاءِ ٺلهائڻو هجڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته ڊگهي نظر سان ڏسجي ته ڏيونگ ۽ پهروپن واري راند جنهن سان عزت ملي ٿي ڀلي پوءِ اهي ان جا مستحق نه هجن. ان منجهان ڪا سنجيده شيء اچي سگهي ٿي.“ [12] بهاني ۽ دوکي، ڏيونگ ۽ پهروپ جي ان راند بنا، اسان منجهان هر هڪ اندر اخلاقن جي منتقلي ۽ اخلاقي فھر جي واڌ ويجهه ممڪن نه رهندي ارسطو چوي ٿو ”ڪردار جون ڪيفيتون ساڳين سرگرمين منجهان اڀرن ٿيون.“ [13] فضيلت اهو ڳڻ جو ڏيونگ، يا مشابهت، شڪل آهي جنهن منجهان ڳڻ اڀرن ٿا.

اهڙيءَ ريت فضيلت، اخلاق جي ظهور ۽ ايتريقدر جو ڪنهن حد تائين، ان جي واڌ ويجهه لاءِ ضروري حالتون پيدا ڪندي اخلاق کي چڪردار سببیت (causality) کان بچائي ٿي (فضيلت بنا، اسان کي لڇڻ وارو ٿيڻ لاءِ ڳڻن وارو ٿيڻو پوي ها)، مڪمل طور فضيلت ڀريي ماڻهو ۽ مڙئي باادب، مهربان ۽ معتدل ماڻهو جي وچ ۾ فرق بيحد گهٽ آهن؛ اسان اهڙا ئي ٿيون ٿا جيڪو نقل ڪريون ٿا ۽ فضيلت ناقابل محسوس طريقي سان اخلاق ڏانهن وٺي وڃي ٿي يا وٺي وڃي سگهي ٿي. سڀني ماڻهن کي اها خبر آهي، ان کي ٻارن جي پرورش ۽ واڌ ويجهه سڏيو وڃي ٿو. مان چڱي ريت باخبر آهيان ته فضيلت سڀ ڪجهه ناهي، نه ئي وري لازم شيء آهي. تنهن باوجود اها حقيقت آهي ته، ڏيهاڙي جي ٻوليءَ ۾ سڀئي نموني تربيت ورتل جي معنيٰ سڀ کان اول فضيلت ڀريو هجڻ آهي، اها وڏي ڳالهه آ. بناوٽي ڊاڻن يا نفسياتي وهمن کان هٽي ڪري جيڪڏهن اهو معاملو صرف گفتگو جو هجي ها، اسان مان ڪير، اسان جي ٻارن کي هزار ڀيرا نڪ ڪندو رهي ها (هزارين ڀيرا؟ مان ڇا پيون چوان؟ حقيقت ۾ ان کان گهڻو وڌيڪ...) ته جيئن اهي ”مهرباني ڪري“ ”توهان جا ٿورا“ ۽ ”معاف ڪجو“ چوڻ سگهن. پر ائين ئي ٻار احترام ڪرڻ سکڻ ٿا، انهيءَ تربيت ذريعي. مان ڄاڻان ٿو لفظ ”تربيت“ اسان کي غلط نموني رهڙي ٿو پر ان بنا ڪير ٿو ڪري سگهي؟ جڏهن ٻارن جي تربيت جو معاملو اچي ٿو تڏهن پيار ڪافي نه ٿو هجي؛ کين پيار جوڳو ۽ پيار ڪندڙ ٻڌائڻ لاءِ به ڪافي نه آهي. ها پر فضيلت به ڪافي نه آهي ۽ انهيءَ ڪري فضيلت ۽ پيار ٻنهي جي ضرورت پوي ٿي. خانداني پرورش ۽ سکيا، مون کي لڳي ٿو انهن ٻنهي دائرن جي وچ ۾ هوندي آهي، سڀ کان ننڍڙي ڳڻ جيڪو اڃان تائين اخلاق نه آهي ۽ سڀ کان وڏي ڳڻ، جيڪو اڳتي گهڻو ڪجهه آهي، جي وچ ۾ واقع آهي. بيشڪ، تعليم جي معنيٰ اخلاقي تعليم کان وڌيڪ آهي؛ ٻارن کي ٻوليءَ جي سکيا جي پڻ ضرورت پوي ٿي. پر جيڪڏهن فضيلت ڏيکڻ ۽ اشارن جو فن آهي، جيئن ايلن (Alain) جي دعوا آهي، ته پوءِ ڳالهائڻ سکڻ به انهيءَ دائري اندر اچي ٿو. [14] هي معاملو اڃان تائين روايت ۽ روايت لاءِ احترام آهي، روايت صرف

ان حد تائين ٺيڪ ۽ مناسب هوندي آهي، جيستائين ان جو احترام جاري رهي. ماريس گريوسز (Maurice Grevisse) جي خوبصورت فرينچ گرامر جو عنوان Le bon usage (انگريزي ۾ ”ٺيڪ استعمال“) آهي ۽ اهو سماجي هنرن جي ڪتابچي جو عنوان پڻ ٿي سگهي ٿو جيئن ٿئي تيئن ڪرڻ، جيئن چئجي تيئن چوڻ، ان مان ظاهر ٿئي ٿو ته پنهنجي معاملن ۾ اسان درستگي، لازمي فضيلت، جي ڳالهه ڪريون ٿا، جيڪا گهٽ ۾ گهٽ کان وڌيڪ ڪجهه نه آهي. گڻ ۽ انداز بعد ۾ ئي اچن ٿا.

ته پوءِ فضيلت گڻ نه آهي پر هڪ پُٺ آ جيڪو (نوجوانن ۾) گڻ جو نقل ڪري ٿو ۽ (ٻارن ۾) ان لاءِ رستو ٺاهي ٿو. ٻار ۾ فضيلت سرشت ۽ سڀاءِ ۾ نوجوان جي فضيلت کان ٿي سگهي مختلف نه هجي، پر اها پنهنجي اهميت جي حوالي سان مختلف هوندي آهي. ٻار ۾، اها لازم آ، نوجوان ۾ اها غير اهم آهي. هڪ عيار نوجوان ۽ هڪ ٻي ڍنگي ٻار کان وڌيڪ بدترين ڇا ٿو ٿي سگهي؟ اسان هاڻي ٻار ٺاهيون رهيا. اسان ڄاڻون ٿا ڪيئن پيار ڪجي، ڪيئن خواهش ڪجي ۽ ڪيئن راءِ ڏجي. ۽ ائين اسان گڻ جي ۽ پيار جي قابل ٿي ويا آهيون، جنهن جو متبادل فضيلت نه آهي. فضيلت واري ان پرست کان هڪ سخي ڳنوار بهتر، هڪ عمدي بدمعاش کان هڪ معتبر اٺاڙي بهتر آ. ايلن چوي ٿو فضيلت پنهنجي اظهار، ٻين لفظن ۾ اها جسم، جي مڙهي هلڪي مشق آهي، جڏهن ته اهم شيون ته دل ۽ روح آهن. [15] اهڙا به ماڻهو آهن جن جي فضيلت پنهنجي پورٽا ۾ اسان کي منجهائي هلاڪ ڪري ٿي. بيشڪ، شاطرائي پرپور فضيلت بي ايماني جي ڇمڪين واري هوندي آهي، ايمانداري ڪڏهن ڪڏهن گهر ڪري ٿي ته اسان پنهنجي چوڌاري ماڻهن کي ناراض ڪريون، صدمو رسايون يا چڙ ڏياريون. اسان اهڙن سڀني ماڻهن کي سڃاڻون، اهڙا ماڻهو جيڪي سچ ۽ سليقي کي سدائين لاءِ منجهائي، فضيلت جي سهڻي پردي کان بنا، ٻين (ماڻهن) سامهون پنهنجي اصليت کي ظاهر نه ڪندا، پنهنجي سموري ايمانداري لاءِ، پنهنجي سڄي همار سٺي چال چلت جا قيدي ٿي رهندا. جيڪڏهن بيحد سنجيدگي سان وڻجي ته فضيلت سچائي ۽ صداقت جي ابتڙ آهي. سليقي ۽ شائستگي جا قيدي بڻيل ماڻهو وڏن ٻارن وانگر ٿي سگهن ٿا، جيڪي ضرورت کان وڌيڪ سُٺو ورتاءُ ڪندا، قائدن ۽ ضابطن جو حد کان وڌيڪ خيال رکندا، جيڪي روايت ۽ نوڙت جو لباس پهريل هوندا، جيڪا شيءِ انهن وٽان گرم هوندي آ اهو عمل، يعني حسين ۽ اچرج جهڙي جواني ۽ بلوغت... ان (بلوغت) هٿان اسان مرد ۽ عورت ٿيون ٿا، اڻ گهڙيل جواني جيڪا فضيلت کي سندس غير اهم حيثيت تائين رکي ٿي، ان جو ريتن رسمن لاءِ ڪوبه ڪارج نه ٿو رهي ۽ صرف پيار، سچ ۽ گڻ سان پيار ڪري ٿي؛ اڄ جو بالغ سياڻي جو نوجوان ٿيندو وڌيڪ مهربان ۽ نرم دل، شايد وڌيڪ ذهين ۽ بهتر ورتاءُ وارو. ان باوجود جيڪڏهن نابالغي جي هڪڙي قسم جي حتمي طور تي چونڊ ڪرڻي پوي، اخلاقي نقط نظر کان، هڪ ٻار جيڪو وڏن آڏو حد کان وڌيڪ فرمانبردار آهي، ان کان ضرورت کان وڌيڪ سامائيل جوان بهتر آ. ايماندار ٿيڻ لاءِ، ضرورت کان وڌيڪ فضيلت ڀريو ٿيڻ

کان. فضيلت ڀريو ٿيڻ لاءِ ضرورت کان وڌيڪ ايماندار ٿيڻ بهتر آهي!
زندگي سٺن طور طريقي کان افضل آهي ۽ فضيلت اخلاق نه آهي. توڻي جو اها (فضيلت) ڪجهه به ناهي. پر ان باوجود فضيلت هڪ ننڍڙي شيءِ آهي جيڪا وڏين شين لاءِ رستو ناهي ٿي. اها بنا خدا جي مذهبي دستور العمل، بنا مذهب جي ريت رسم، بنا بادشاهت جي آداب مجلس ۽ ضابط اخلاق آهي. هڪ خالي صورت جنهن جي هڪ اهميت ان جي انهيءَ خالي پٺي ۾ آهي. پنهنجو پاڻ کي مطمئن ڪندڙ فضيلت، جيڪا پنهنجو پاڻ کي ضرورت کان وڌيڪ سنجيدگي سان وٺي ۽ پنهنجو پاڻ کي مڃي ٿي، سا اها آهي. جيڪا پنهنجن ئي طور طريقن هٿان بيوقوف ڪئي وڃي ٿي، انهن اصولن ۾ ڪٿي پوي ٿي جيڪي پاڻ تجويز ڪري ٿي. خود اطمینان، سدائين بي فضيلتو ڪنهن شيءِ ۾ خاص طور تي غير واجب هجي ته اهو اوترو ئي ناڪافي آهي جيتري فضيلت. فضيلت هڪ گڻ نه آهي پر هڪ خاصيت ۽ معيار آهي، ۽ ان ۾ خالص طور تي رسمي هوندي آهي. فضيلت کي پنهنجي سر وٺجي ته اها ثانوي نظر انداز ٿيڻ جوڳي، ذري گهٽ غير اهم آهي، گڻ يا ذهانت جي حساب سان ته اها (فضيلت) ڪجهه به ناهي. ۽ انهيءَ فضيلت کي، پنهنجي نفيس ماڻ سان، اها به خبر هجي ته ڪيئن اظهار ڄڻو اٿس. بهر حال، اهو بلڪل واضع آهي ته ذهين، لڄ وارا ماڻهوان جي لازمييت کان آڃا نه هوندا آهن. ايتريقدر جو پيار به مڪمل طور ڏيک ۽ صورت کي ترڪ نه ٿو ڪري سگهي ۽ اهو ئي ڪجهه ٻار پنهنجن مائٽن کان سکن ٿا، سندن مائٽ جيڪي ساڻن پيار ڪن ٿا، ڀلي پوءِ اهو (پيار) بيحد هجي يا وري خراب نموني ئي چو نه هجي. ۽ اهي تنهن باوجود صورت ۽ ڏيک جي حوالي سان سدائين کين درست ڪندا رهن ٿا. فيلسوف ان ڳالهه تي بحث ڪندا آهن ته ڇا صورت سچ پچ سڀ ڪجهه آهي يا نه، ڇا اخلاق ۽ فضيلت جي وچ ۾ فرق مٿي وهه آيا نه. اها ريت رسم ٿي سگهي ٿي ۽ روايت لاءِ احترام ئي آهي ته فضيلت ئي سڀ ڪجهه آ. ان باوجود منهنجي خيال ۾ اهڙي ڪا ڳالهه ناهي. پيار پنهنجو پاڻ (تي اختيار رکي ٿو) آهي ۽ ائين ئي شرافت ۽ مروت ۽ ائين ئي همدردِي فضيلت سڀ ڪجهه نه آهي، بيشڪ اها ذري گهٽ ڪجهه به ناهي. ها، ذري گهٽ پر مڪمل طور تي نه، ماڻهو به ته ذري گهٽ هڪ جانور آهي.

سائنس جا مسئلا ۽ جدلياتي ماديت

مختيار راهو

جڏهن ول ديورانت پنهنجي ڪتاب ”نشاط فلسفہ“ ”The Pleasure of Philosophy“ جي تعارف ۾ ٿي فلسفي جي خاتمي يا ان جي ناقابل عمل ٿي وڃڻ جو اعلان ڪري ٿو ۽ وري پئي هنڌ فلسفو ڇا آهي؟ مضمون ۾ فلسفي کي اخلاقيات ۽ ”انسانيت جو پيار“ جي حدن ۾ متعارف ڪرائي ٿو نيٺ هو به اهو قبول ڪري ٿو ته ”فلسفو سرشتائي جان آهي.“ تڏهن پنهنجي انهن دوستن کي بلڪل صحيح سمجهڻ گهرجي، جيڪي سائنس کي سونهون مڃيندي اها دعويٰ ڪن ٿا ته فلسفو / تاريخي، جدلي ماديت جو مروج سائنسي طريقيڪار ”Scientific Method“ آهي. يا اُن سان هر آهنگ آهي. ۽ انهن ٻن ۾ ڪا تير جيتري وڌيڪ نه آهي.

هان سائنسي طريقو ڪار scientific method جي اصطلاح تي ٿورو بحث ڪجي ته اهو هڪ اهڙو دوکيباز/ پاڪباز لفظ طور اڳيان اچي ٿو جنهن جو سهارو وٺڻ اسين ڳالهه کي ٽوڙيون ٿا ۽ سامهون وارن کي خاموش ڪرايون ٿا. يا وري جيئن سائنس، پاڪائي (جان کي صاف رکڻ، غلطي کي هر وقت ڏوڏڻ) جي دعويٰ ڪري ٿي. تڏهن اهو عمل سڪون ڏيندڙ محسوس ٿئي ٿو تنهن وانگر اسين به قبول ڪريون ته فلسفو (جدلياتي- تاريخي ماديت) به سائنس (مٿين معنيٰ ۾) آهي.

ايئن ڪرڻ سان اسين نه ته سائنس جي ڪا ڀلائي ڪري سگهون ٿا نه وي فلسفي / جدلي ماديت جي ڪا خدمت. اُن جي ايتڙ نه حل ٿي سگهندڙ مونجهارا ٿي جنم وٺي سگهن ٿا. ڇاڪاڻ جو مروج سائنس جي طريقيڪار Scientific Method ۽ جدلياتي علم ۾ بهرحال فرق آهي.

ان بحث کي اڳتي وڌائڻ کان اڳ هڪ ذميوار فرد جي طور تي اها وضاحت ضرور ڪندو هلان ته فلسفي ۽ سائنس جي شعين ۾ ڪا روايتي ڊگري نه هئڻ ڪري مثالن ۾ عام درسي ڪتابن توڙي اسڪولي اصطلاحن جي کوٽ رهي ٿي. پر ان جو ٻيو فائدو اهو ٿئي ٿو ته Intellectual Adjustment يا هر هنڌ موافقت پيدا ڪرڻ جي عذاب کان چوٽڪار ورتي وڃي ٿو. اسين آخر ڇا چاڻي اعتبار ڪريون ۽ اعتبار جو ذريعو ڇا آهي؟ ڇا اسين به اهو قبول ڪيون ٿا ته فلسفي / جدليات جي طريقيڪار کي سائنس جي مروج طريقيڪار جي اڏي تي قربان ڪجي يا ان بحث کي بنا ڪنهن ڊپ ڊاءَ جي وڌائجي ته سچ ڇا آهي. جيڪڏهن سچ وحداني آهي، سببي آهي، تاريخي، زماني، مڪاني آهي ۽ اهو ارتقائي بنيادن تي ”جان“ ۾ اچي ٿو ته ڇا سڃاڻي ڄاڻڻ جا رستا الڳ الڳ هوندا آهن يا اهو ارتقائي زماني رستو Time line به ساڳيو آهي ۽ ساڳيو سببي رستو

رکي ٿو. تنهن ڪري ان جو رستو هڪ ئي آهي. پر اهو لازمي قبول ڪرڻ گهرجي ته اهو سدو رستو صاف ۽ هموار رستو قطعي به نه آهي.

ان بحث ۾ بنيادي حيثيت معروضي حقيقت کي مليل آهي ته اها ڪيئن عمل ڪري ٿي. جيڪو منهنجو ”ٻڌڻ-سمجھڻ“ آهي سو ته داخلي حقيقت آهي تنهن جي ڪري ٻئي مرحلي ۾ منهنجي حيثيت آهي. اها حيثيت جيستائين جداگانہ ڪٽيل ۽ نهل آهي تيستائين آئون سمجھه لائق نه ٿو ٿي سگهان. منهنجي معروضي حقيقت سان شعوري/تنقيدي جڙت ئي مون کي سمجھه لائق بنائيندي

اهو ته معروضي حقيقت متضاد ۽ تجريدي پڻ ٿيندي آهي، منهنجي سڪڻ/سمجھڻ جي عمل ۾ ئي مون کي ان جي متضاد ۽ تجريدي حقيقت کي نروار ڪرڻ جو موقعو ملندو پر پوءِ به شئي جو وجود، منهنجي هوند ۽ ڄاڻڻ جي عمل کان آزاد ”حيثيت رکي ٿو. حالانڪ ان دري کلڻ سان اهو خيال به صدين کان ايندو رهيو آهي ته اسين ”جوهر“ کي نه ٿا ڄاڻي سگهون. ”انساني عقل ناقص آهي“ جيڪو ٻي غلط انتها کي جنم ڏئي ٿو.

مستلوبيادي اهو آهي ته شي يا وجود پاڻ جنهن ٻولي ۾ ڳالهائي ٿو. اها موضوع کي سڪڻي پوي ٿي. موضوع کي ان قابل بڻجڻو پوي ٿو ته اهو ”زمانی-مکانی (معروض) جي سچ کي نروار ڪندو رهي.

هاڻي اها معروض جي ٻولي انتهائي وسيع آهي. جنهن جو هڪ پاسو فطري سائنس به جهلي بيٺي آهي. ان ۾ ڪو به شڪ نه آهي ته سائنس پنهنجي طريقه ڪار سان معروضي حقيقت جي ڪنهن خاص دائري يا پاسي کي خاص علم ذريعي ظاهر ڪري ٿي.

اسان انسان هڪ سوچيندڙ جيو طور تي معروضي حقيقت يا سچ جي ڄاڻ يا ان جي وجود جو ادراڪ رکون ٿا. معروض جو وجود اسان جي سوچ ۽ ڄاڻ کان آزاد آهي ۽ اسان جي هوند جو محتاج نه آهي. ۽ جيئن اڳ ۾ چئي آيسين ته ان جي ڄاڻڻ جو رستو صاف ۽ واضح نه آهي. انتهائي منجهائيندڙ ۽ سوڙهو آهي. پر اهو سوال پيدا ٿئي ٿو ته ڇا اها سوڙهه يا مونجهه (گجهه) ان حقيقت ۾ آهي يا اها اسان جي ان معروضي حقيقت جي ٻولي سڪڻ جي طريقي ۾ آهي.

آئون سمجهان ٿو ته اها (مونجهه) معروضي حقيقت ۾ نه پر اسان جي ڄاڻڻ جي طريقي ۾ آهي. اهو ڄاڻڻ جو سرشتو خود اوسر ۾ آهي ۽ اسرڻ جي عمل ۾ ئي هو سچ يا حقيقت کي ويجهو ٿئي ٿو. اسان ڏسون ٿا ته فلسفي/سائنس ۽ ٻين علمن به وقت سان اوسر ڪئي آهي.

”سائنس“

جيڪڏهن پاڻ سائنس جي سادي تعريف ڪيون ته .
سائنس معروضي حقيقت کي ڄاڻڻ جو بنيادي طريقو آهي. جيڪو مشاهدي ۽

تجربوي کي پنهنجو بنياد بڻائي ٿو. اهو هڪ اهڙو طريقو آهي جنهن ۾ ڪا سمجهاڻي تڏهن قبول ٿئي ٿي جڏهن تجربوي ۽ مشاهدي جو نتيجو بار بار ساڳيو اچي ۽ مختلف غير جانبدار مشاهدي ڪندڙن وٽ نتيجن جو ڳر ساڳيو هجي. اهڙي طرح سائنس پنهنجي عمل کي اظهاري ٿي.

سائنس شين يا هوند جو علم حاصل ڪرڻ جي اهڙي واٽ ناهي ٿي جنهن تي اسان عقل ۽ ڏاهپ سان انهن کي تڙ نموني پرکيون ٿا.

نيوٽن جي ثقلي قانونن ان ڳالهه ۾ اڃا وزن وڌايو ته هاڻ ڪائنات جو ڪار وٺهار مڪمل ۽ جلد ڄاڻڻ جوڳو آهي. هر شي يا مظهر جو مڪمل تعين ڪري سگهجي ٿو. اهڙي خوشي جو اظهار فرانسيسي سائنسدان مارڪيٽس ڊي لاپلاس ڪيو ته ڪائنات مڪمل طور تي قطعي ۽ تعين جوڳي آهي. هن جو چوڻ هو ته سائنسي قاندين جو اهڙو گس هجڻ ڪپي جيڪو اسان کي هر ٿيڻي بابت



اڳڪٿي ڪرڻ لائق بڻائي.

اهڙن قاعدن جو سبب يا مڪمل تعينيت پسندي/ هڪ طرفي عام انگي يا رياضياتي

ٿي پئي سگهي.

سادو رياضياتي اصول ته هر شي هڪ عدد آهي ۽ ٻئي طرف انهن عددين انگن جو جوڙ ڪٽ ۾ ڪا به گهٽ وڌائي يا مداخلت نه ٿي ڪري سگهجي. اهڙن ئي مداخلت کان وانجهيل ۽ دائمي قانونن جي سبب يا گڏيل نظريي جي ڳولا ٿيندي رهي.

پر دنيا لاءِ حيرت جي دري تڏهن کلي جڏهن ڪوانٽم ميڪانيات جي نظريي سائنس ۾ جڳهه والاري ان سائنس جي دنيا کي ئي بدلائي ڇڏيو. ذرڙاتي سائنس، ڪائنات جو نئون رخ کڻي آئي ۽ جنهن سان اڳ موجود ڪلاسيڪل طبعيات جي لاءِ ڏکيا ڏينهن شروع ٿيا.

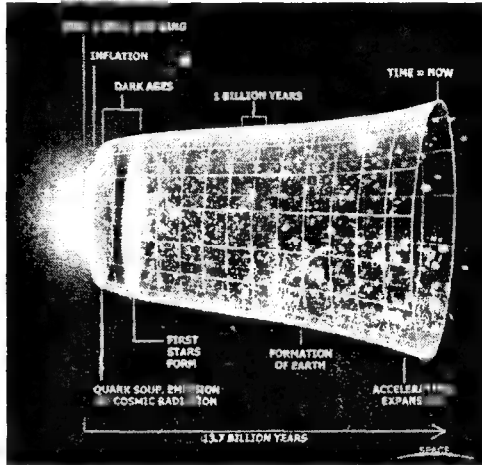
ڪوانٽم ميڪانيات ڪلاسيڪل سائنس جي ان اصول کي به لوڏيو ته ڪنهن به تجربوي ۽ مشاهدي جي يقيني اڳڪٿي ڪري سگهجي ٿي بلڪ اها دعويٰ ڪئي ته ڪائنات، ذرڙاتي سطح تي آزاداتي نموني عمل پذير آهي، تنهن جي ڪري سادا رياضياتي حل يا سبب ۽ نتيجي جو سادو ڪارڻي رشتو هر هنڌ لاڳو نه ٿو ٿي سگهي. ۽ ڪوانٽم ميڪنڪس اهو ٻڌائي ٿي ته ڪائنات ۾ ڪنهن به اسٽينڊرڊ ماڊل جي ذرڙي جي ذرڙاتي سطح تي، رفتار ۽ طرف جي يقيني بيهڪ نه ٿي ٻڌائي سگهجي. ڪوانٽم ميڪانيات جي ان سمجهاڻي کي غير يقينيت جو نظريو سڏيو ويو. جنهن جو خالق ورنر هيٽزبرگ هو. ڪوانٽم ميڪانيات ۽ غير يقينيت واري اصول کوڙ سارن سائنسدانن کي اها ڳالهه چوڻ تي مجبور ڪيو ته هاڻ سائنس جو ئي خاتمو ٿي ويو آهي. تعين جو خاتمو هڪ وڏي خواب جو خاتمو ثابت ٿيو. ڪوانٽم ميڪانيات جا انتهائي وڏا سائنسدان پاڻ

پنهنجي نتيجن تي حيرت ڪائيندا هئا.

جيئن ڪوانٽم ميڪانيات اهو اصول سمجهايو ته ذرڙا تي ڪائنات آزادانه چر پر ڪري ٿي ان جي صحيح جڳهه ۽ رفتار معلوم نه ٿي سگهي يا اليڪٽران هڪ ئي وقت ٻن جڳهن تي موجود هوندو آهي. ۽ اهو لهريا ڌرو آهي اهو مشاهدي ڪرڻ واري جي طريقي تي منحصر آهي.

يا ٻين لفظن ۾ مشاهدي ڪرڻ واري جي مداخلت ۽ موجودگي سائنس جي بنياد طئي ڪيل اصول تي شڪ جي گنجائش پيدا ڪئي.

مثال طور تي ڪلاسيڪل سائنس جي اها دعويٰ ته هر مادي وجود جي ٺيڪ هنڌ ۽ ان جي حرڪت جو تعين ڪري سگهجي ٿو قاعدن جو اهڙو سيت هٿ ڪرڻ لاءِ جاکوڙ وڌائي، جيڪو مڪمل تعنيت پسند هجي. پر ان اميد تي جڏهن ڪوانٽم ميڪنيڪس پاڻي ڦيريو ته اها دعويٰ به ته لڏي هئي ته



هر وجود / لقاء جي عقلي تشريح ممڪن آهي ۽ ان جو سببي رشتو ان وجود / لقاء جي بيهڪ / رفتار / رخ جي وضاحت ڏئي سگهجي ٿي ۽ انساني عقل ان قابل آهي ۽ هوان گججه کي سمجهي سگهي.

ڪوانٽم ميڪانيات جي اچڻ سان انهن ٻنهي دعوائن تي جيڪو پهريون شڪ جو اظهار سائنس جي ميدان ۾ ڪيو ويو. (خير ان شڪ جو حق به سائنس کي ئي حاصل آهي)

تہ ڪائنات جي پيدائش ۽ ان جي اڄ تائين جي زماني، مڪاني سفر لاءِ ڇا ڪو قاعدن جو اهڙو مڪمل سيت موجود آهي يا مڪمل بي ترتيب رهي آهي؟ ڇا جز ۽ ڪل ۾ ڪو به ڳانڍاپو نه آهي. ذرڙائي ڪائنات / ايتڙ کان ننڍي ڪائنات ۽ ايتڙ کان مٿانهين ڪائنات به بلڪل الڳ الڳ دنيايون آهن. پر حقيقت ۾ ايئن بلڪل به نه آهي ته پوءِ طبيعيات اهڙي نظريي سازي ۾ ڪامياب ڇو نه ٿي سگهي آهي. جيڪو نظريو جز ۽ ڪل جي ڳانڍاپي جو ڪو رياضياتي / سائنسي حل مهيا ڪري سگهي. جڏهن اهڙا ڏاهپ جا سوال سائنس کي پيش آيا ته ڪوڙ سارن سائنسدانن انساني دماغ ان جي بناوت ذهن ۽ ان جي سوچ جي سلسلي تي سوال اٿارڻ شروع ڪيا.

مثال طور تي ڪارل ساگان، لکي ٿو ته،

”قدرت جي قاعدن جي سلسلي ۾ اسان جي ڪاملت ان ڳالهه ان تي آڌاريل آهي ته خود اسان جي دماغ جي جڙت ڪيئن آهي.“
يا پرويز هود پائي لکي ٿو ته:

اسان ان کان انڪار نه ٿا ڪري سگهون ته ڪوانٽم ميڪانيات ڪجهه اهڙن پريشان ڪندڙ جديد تصورن کي جنم ڏنو آهي جن مان ڪجهه بظاهر ”عقل سليم“ (Common sense) جي نفی ڪندڙ معلوم ٿين ٿا.

اهو ڪيترو نه عجيب آهي هر وجود / لقاء جي سببن کي سمجهڻ جي دعويٰ واري سائنس ”عقل جي ڪوٽ“ تي دنگ پئي ڪري اهو بذات خود شيءِ ۽ شيءِ جي جوهر کي سمجهڻ واري انڪار کان به گهٽ درجي جو انڪار آهي.

انساني دماغ جي حدن جو مسئلو وچ ۾ اچڻ بعد ان پراڻي مابعد الطبعياتي دعويٰ کي هٿي پئي ملي ته انساني عقل / انساني علم ناقص آهي. يا اهو ته حواس اسان کي ڏوڪو ڏين ٿا ۽ دنيا معروضي حقيقت نه پر داخلي حقيقت آهي. ۽ اهڙين ٻين ڪيترين ئي خيال پرست ڳالهين ۾ سائنسدان قاسم ٿا. ان جو هڪ سبب ته سرمائيداري آهي. اها خود خيال پرستي جي حمايت ڪري ٿي ۽ اڄ به دنيا جو مهندار نظريو خيال پرستي آهي. اچو ته ان بحث کي تفصيل سان سمجهون.

خيال پرستي سائنسدان / سائنس

مقيون نقطو گهٽ پڙهندڙن کي انتهائي منجهائيندڙ لڳندو. سائنس هميشه خيال پرستي کي ننڊيو آهي ۽ اهو ڪيئن ممڪن آهي ته سائنسدان خيال پرست هجي، ان جو پيلو مثال نيوتن تي ٿي سگهي ٿو جڏهن کيس ”مطلق مڪان“ جي نه هئڻ جي خبر پئي ته اهو ان کان انڪاري ٿي بيٺو ۽ شخصي طور تي هو اهڙي سائنسي دعويٰ جي خلاف هو ڇو ته ان جو ”مطلق خدا“ ۾ ويسا هئا. ۽ سندس ڪم منجهان ان ڳالهه جي شاهدي ٿي ملي. نيوتن مطلق زمان ۽ مطلق مڪان جو حامي هو هو زمان ۽ مڪان کي هڪ ٻئي کان الڳ ۽ آزاد سمجهندو هو.

جڏهن موضوعي خيال پرستي جي حدن ۾ انتهائي وڏا سائنسدان ڦاٿل هوندا آهن تڏهن اهو به يقيني ٿي ويندو آهي ته سائنس ۾ به ڪجهه خيال پرست نظريا جڳهه والارين ۽ سائنس ڪجهه وقت لاءِ خيال پرستي جي ڌٻڻ ۾ ڦاسي.

مثال طور تي ”ايٿر“ (Aether) جو مفروضو ڪجهه وقت لاءِ سائنس ۾ رائج رهيو ته روشني مڪان ۾ ڪنهن ذريعي جي آڌار تي ئي سفر ڪري سگهي ٿي ۽ اهڙو ذريعو ايٿر“ (Ether) آهي. سائنس جي ان اڳئين غلطي جنهن ۾ مطلق زمان ۽ مطلق مڪان کي قبول ڪيو ويو هو تنهن ايٿر“ (Ether) جي مفروضي کي جنم ڏنو ۽ جڏهن آئن اسٽائن ان غلطي کي درست ڪندي اضافيت جو نظريو ڏنو ۽ اهو چيو ته زمان ۽ مڪان ڳنڍيل آهن ۽ ايٿر“ (Ether) واري ڳالهه بلڪل غير ضروري آهي.

ڪوبه مطلق / مجرد يا خيالي زمان ۽ اهڙي طرح آزاد مڪان موجود نه آهي. پر زمان، مڪان هڪ ٻئي تي آڌاريل ۽ نسبتي آهن. سائنسدان ۽ سائنس هڪ ٻئي کان الڳ يا ڪٽيل بلڪل به نه آهن. تنهنجي ڪري سائنسدان ان خيالن تي ويساهه رکڻ ٿا ته انهن ڏانهن سندن رويو سندن ڪم ۾ به رخنو وجهي ٿو يا وري موجوده دور ۾ گهڻو تڻو سائنسدان اڳيان وارا آهن. جن جي ڪم جو دارومدار پنهنجي شعبي جي محدوديت منجهه قيد هجڻ جي ڪري آهي. مخصوص مامرن جي تجربي ۽ مشاهدي ۾ اچڻ ڪي ئي عقلي سمجهڻ ٿا. باقي مامرن کان انڪار يا اقرار به نه ٿا ڪن.

سائنس ۽ مابعدالطبعياتي منطق

هو به عجيب آهي ته ڪوڙ سارن مامرن ۾ سائنسدان / سائنس به مابعدالطبعياتي منطق کان چند آجي ڪرائي نه سگهيا آهن. مابعدالطبعياتي منطق

(1) وحدت جو قانون / يڪسانيت:

هر هڪ شي / وجود ۾ يڪسانيت آهي ۽ ان ۾ ڪا به تبديلي نه ٿي ٿئي. مثال: الف برابر آهي الف جي ۽ الف سدائين الف ٿي رهندو اهو تبديل نه ٿو ٿئي.

(2) عدم تضاد جو قانون:

شي / وجود هڪ وقت پنهنجو پاڻ ۽ پنهنجو ضد نه ٿو ٿئي سگهي.

(مثال زندگي هوندي يا موت)

(3) وچين جوانڪار:

الف الف ٿيندو يا غير الف.

ان مٿين منطق کي ڏسجي ته اسان لاءِ اهو آسان ٿي پوندو ته سائنس جي ميدان ۾ به گهڻن مامرن ۾ ان منطق کان مدد ورتي وڃي ٿي. مثال طور تي سائنس جي استعمال جي شين ۾ لاڳو ٿيندڙ منطق ”هٽي- هڪ منطق“ $0-1$ Logic استعمال ٿيندو آهي.

مثال طور بجلي جا بٽڻ ان جو عام مثال آهن. ته ان بٽڻ جي استعمال جي پاسي کي ڏسندي يا ته اهي کليل هوندا آهن يا بند. اهي ٻئي يا پنهنجو تضاد نه ٿا ٿئي سگهن. ڪوبه ائين نه چوندو ته بٽڻ بند ۽ کليل ساڳي وقت ڪجهه سائنسدان رسمي منطق جي خيال سان متفق ٿيندا آهن ته الف هونديون آهن ته شيون (ب) نه هونديون آهن. انهن ۾ تضاد، تبديلي نه هوندي آهي. ۽ ان سادي استعمال جي منطق کي هو پنهنجن پنهنجن کوجنائن جو بنياد به ٺاهيندا آهن. مگر هو اهو نه سمجهي سگهندا آهن ته بٽڻ جي بند ۽ کولڻ جي عمل ۾ هڪ پاسي جو اڀرڻ ۽ ٻئي پاسي جو ويهي وڃڻ ۽ ساڳي طرح مٿا سٽا به هيٺ مٿي ڪرڻ / ٿيڻ انهن تضادن جي جاءِ موجودگي ۽ ان جي ڳانڍاپي کي ظاهر ڪري ٿي ۽ Process ۾ ٿي بند ۽ کول جو عمل ٿئي ٿو.

ائين قطعي به ڪونه ٿو ٿئي ته بند ۽ کول ڪنهن ديو مالائي جن وانگر حاضر ۽ غائب ٿيندا هجن ۽ حاضر ۽ غائب مڪمل ابتڙ ۽ مڪمل ضد هجن. حاضر ۽ غائب

مڪمل الڳ ٿلڳ ۽ هر هڪ پنهنجو پاڻ ۾ ويڙهيل مڪمل بند ۽ لاڳاپن کان آجوهجي. اينگلز ”فطرت جي جدليات“ ڪتاب ۾ ان نقط نظر بابت لکي ٿو:
پراڻي ما بعد الطبعيات جي مفهوم ۾ ريڪسانيت جو قانون ڪائناتي نقط نظر جو بنيادي قانون آهي ($a=a$).

هر شي بذات خود پنهنجي برابر آهي. هر شي دائمي آهي. نظام شمسي ستارا جسم اهو قانون فطري سائنس هر هنڌ غلط ثابت ڪيو آهي. پر ”نظريات“ طور تي اڃا مٿاهين حيثيت رکي ٿو ۽ پراڻ پسنندن طرفان نئين جي خلاف پيش ڪيو وڃي ٿو.

سائنس ۽ مطلق جبريت:

هن بحث جي شروعات ۾ اسان سمجهي آيا هئاسين ته سائنس / طبعيات ۾ اها اميد شروع کان شامل رهي آهي ته مطلق / جبري قاعدن جو اهڙو سيٽ هٿ ڪجي جيڪو ڪائنات جي مڪمل (بينل) جامد سمجهائي ڏئي وڃي ڇو ته سائنسدان فطرتي نوان کي بينل / جامد سمجهڻ جي غلطي ۾ غلطان رهيا آهن. پر حقيقت ۾ ڪائنات مڪمل طور تي چرپر ڪندڙ اوسر ڪندڙ ۽ تبديل ٿيندڙ آهي. تنهن ڪري هونا ڪامي جي منهن مقابل ٿيندا رهيا آهن.

اهڙي جبري سائنس لاءِ آزادي اتفاق. امڪان، حادثو هڪ غير لاڳاپيل، معجزاتي ۽ پراسرار شي آهي. اهو ڪجهه فطري قانونن جي پڪڙ ۾ نه ٿو اچي ۽ اهو غير عقلي آهي. تڏهن ته هوڏڙاڻي ميڪانيات (ڪوانٽم ميڪنڪس) جي ڪجهه لقائن کي غير عقلي / غير منطقي سمجهڻ ٿا. يا وري اڃا به ڪوشش ۾ رڌل رهن ٿا ته سائنس جي طريقيڪار کي وڌيڪ جبريت ڏانهن ڌڪجي جيئن اتفاقي / غير منطقي کي پڪڙي سگهجي. طبعيات جي غير يقيني وارو نظريو طبعيات ۾ هڪ پريشاني ۽ مونجهاري جي علامت رکي ٿو.

سائنس / سائنسدان لقاء سامهون ويچارا آهن يا مداخلت ڪندڙ پنهني صورت ۾ مشاهديڪار مداخلتڪار بڻجي ٿو. تڏهن انهن کي اهڙو مامرو منجهائيندڙ لڳي ٿو ته مشاهديڪار جي موجودگي وجود کي مجبور ڪري ٿي ته هو ان جي مرضي وٽان نتيجا ڏئي شي ۽ يا وجود جي آزاداڻي چرپر، بيھڪ ۽ پاسا بدلائڻ ۽ اڳواٽ اطلاع نه ڏيڻ، وات نه ليڻ غير عقلي غير منطقي آهي.

مگر فطرت ته ايئن ئي عمل پذير آهي، اها ته ڪنهن چالاڪ رانديگر وانگر نيون نيون چالون ڪڍي ٿي.

اينگلز ”فطرت جي جدليات“ ڪتاب ۾ لکي ٿو ته:

”جيڪو ضابطي ۾ نه ٿو اچي ۽ ان جي سبب کي نه ٿو ڄاڻجي اهو تفاوت جو معاملو آهي تڏهن ان کي نظر انداز ڪري سگهجي ٿو. اهڙي طريقي سان سڀ سائنسون (پنهنجي) خاتمي طرف پهچن ٿيون.“

موضوعيت پسندي

وجود / شين مٿان ماڊل جو ٿاڦڻ:

ان مامري جي پاڙ موضوعيت پسند ۽ خيال پرستي جي ڪري بنيادي سوال منجهه لڪل آهي ته مادو اول آهي يا خيال؟

خيال پرستي جو جواب ته خيال اول آهي تنهن جي موضوع کي پهريان هجڻ گهرجي. (اهو ياد رکڻ گهرجي ته معروضي خيال پرستي پڻ ٿيندي آهي)

داخليت پسندي جي سڀ کان وڏو مسئلو اهو آهي ته اها شي / وجود کان ٻاهر ان جا قانون، ظابطا ڏسندي آهي يا دنيا ايتري ئي آهي جيتري موضوع جي احساس ۾ آهي. معروضي حقيقت جي موجودگي موضوع جي احساس سان لاڳاپيل آهي. وجود کان الڳ لقائن / قانونن / اصولن کي ڏسڻ قانون اصول وجود کان ٻاهر آهي ۽ اهڙن قاعدن جو سبب جيڪو حقيقت کان آزاد ۽ خيال جي زور تي پيدا ڪجي. يا اهڙو ماڊل جيڪو معروض کي پارائجي. پر جڏهن ڪوانٽم مڪينڪس لهر ۽ جز جي ٻئي فطرت کي هڪ ئي وجود ۾ خاصيت ظاهر ڪيو ۽ آزادائي پڇڻ سمجهائي ته اها مطلق جبريت جو موت هو.

موضوعي اسبابيت اهڙي لقاء کي پنهنجي خلاف ڏٺو ۽ ان کي غير عقلي چوڻ شروع ڪيو. موضوع پنهنجي لاءِ اهو ڪم چونڊيو هو ته هو موضوعي سبب جو نڪور نئون وڳو معروض کي پارائيندو ۽ معروض جي ماپ طور وزن، قد، بت جي ڇاڇ وٺڻ بنا اهڙا وڳا تيار ڪيا ويندا آهن ۽ جڏهن معروض انهن ۾ ماپي نه سگهندو تڏهن انهن کي حيراني ٿيندي آهي.

سبب ۽ نتيجي جو اجايو تڪرار:

مروج سائنس جي ماڊل ۾ جنهن ڪيٽيگري تي سڀ کان وڌيڪ (اجايو) پاڙيو وڃي ٿو اهو آهي سبب ۽ نتيجو. هر مامري کي يقينن پنهنجو سبب آهي پر هر لقاء ٺلهي سبب ۽ نتيجي جي ڪيٽيگري تي آڌاريل نه آهي ۽ هر لقاء لاءِ موضوع اسبابيت انتهائي نقصانڪار آهي.

هر وجود / لقاء سبب ۽ نتيجي جي ڦيري ۾ مقدار ۽ معيار جي ٽڪراءَ ۾ نيون خاصيتون حاصل ڪندي نيون ارتقائي انقلابي حالتون مٽائيندي بلڪل نئون سبب ۽ نتيجو ٿي وڃي ٿو. خيال پرستي وانگر جڏهن اهو قبول ڪيو وڃي ٿو ته $A=A$ الف برابر آهي الف جي ۽ سبب ۽ نتيجي ۾ ڪجهه نئون نڪور نه ٿو ظاهر ٿئي (نه ٿو مڃيو وڃي) بلڪ ان مامري کي ميڪانيڪي سمجهيو وڃي ٿو ۽ الف جو ڦيرو به ميڪانيڪي رهي ٿو هو چرپر ۾ تبديل بنهه نه ٿو ٿئي. نه ئي وري ڪا اوسر، ارتقا، انقلابيت ظاهر ٿئي ٿي. مشيني ڦيٽي جو ڦيرو آهي ۽ گول دائري ۾ ۽ مطلق رستي تي اهو ڦيرو جاري رهي ٿو ته سائنس بند گلي ۾ اچي ڦاسي ٿي.

اهو مابعد الطبعياتي تڪرار تضادن جي هيڪڙائي جي خلاف بيهي ٿو ۽ ساڳي وقت تضاد جو انڪار ڪندي شين کي الڳ ٿلڳ ۽ اجا وڌيڪ سخت گير (جامد)

صورت ۾ اظهاري تو جنهن ۾ تضاد جا ٻئي ڇيڙا ڪنهن به هيڪڙائي ۾ نه آهن. هڪ اقرار آهي ته ٻيو مڪمل انڪار جڏهن ائين قبول ڪيو وڃي ٿو ته پوءِ سببي رشتي جي بيهڪ به سوال هيٺ اچي ٿي. ڇو ته سببي رشتو/ ڪارڻي رشتو ئي ته تعلق/ ڳانڍاپي جو ذريعو آهي. تڏهن اهو مامرو اڃا وڌيڪ منجهانيندڙ ٿي پوي ٿو.

مثال طور ڪائنات جي ارتقائي/ زماني، مڪاني سفر ۾ ان جي حالتن / خاصيتن جو بدلدجن دور هئڻ اسان کي اهو ٻڌائي ٿو ته هر حالت/ خاصيت جي علم/ ڄاڻ لاءِ قاعدن جا سڀ هجڻ گهرجن ۽ اهڙن سڀتن جي ميڙ جو ڳانڍاپو وري ڪنهن نئين ۽ اسريل سڀت ۾ هجڻ گهرجي. تڏهن ئي اسين ان قابل ٿي سگهنداسين ته مڪمل سچ جي تصوير بنائي سگهون.

مابعد الطبعيات جي ڪوٽ ان مامري ۾ به آهي ته لازمي ٿي ٿو ته ڪي سبب ٿيندا آهن ئي پر حادثو سببن کان آڄو هوندو آهي يا هو اهو قبول ڪندا آهن ته حادثو پر مودا ٽرائنگل آهي جتي پراسراريت جو گجهه سبب ۽ نتيجي کي ٻڌڻ ڪيو وڃي ٿو. ٻئي طرف وري ماديت/ سائنس جو غير جدلي پاسو به ظاهر ٿئي ٿو. سائنس ۽ جدلياتي ماديت:

هن مضمون جي بحث ۾ قطعي اهو ثابت ڪرڻ لاءِ ڪا به ڪوشش نه ڪئي وئي آهي ته ڪو جدلياتي ماديت ئي آخري ۽ قطعي سچ آهي، تنهنجي ڪري سائنس سان گڏوگڏ هر علم کي ان جي اڳيان جهڪي وڃڻ گهرجي.

جيئن هي چوڻي آهي ته ”هي آهي دائمي سچ جنهن جي اڳيان جهڪي وڃو.“ بلڪه اها دعويٰ ته اٽل ضرور ڪندس ته مارڪسي جدلياتي ماديت فلسفي ۾ انتهائي جديد ۽ پروسفي جوڳو علم/ ڄاڻ جو سرشتو آهي ۽ ڪجهه هنن تي هن ان حد تائين ثابت پڻ ڪيو آهي. فطرت جا لقاءِ جدلياتي، تاريخي آهي.

جدلياتي ماديت ان دعويٰ بعد فطرت ۽ سماج جو سمجهه ڀريو خاڪو جوڙڻ ۾ ڪامياب ٿي رهي آهي. مگر اسين اهو ڄاڻو ٿا ته تاريخي طور تي به جدلياتي ماديت جو علم اڃا شروعاتي ڏاڪي تي آهي.

جدلياتي ماديت جو هر مارڪسزم جو جوهر هجڻ جي باوجود مارڪسزم جي سياسي پارٽين ۽ تحريڪن ۾ اها پذيرائي نه وئي سگهيو آهي. باوجود ان جي سوويت يونين جي دور ۾ ان تي انتهائي گهڻو ڪم ٿيو. ان بعد دنيا جي ڪوڙ سارن ملڪن ۾ به جدلياتي تي ڪم ٿيو آهي. پر سرماڻيداري جي ڪُڪ مان ڦٽل سائنس جو مروج ماڊل گهڻو تڻُ جدليات جي علم کان اوڀرو آهي. تنهن جي ڪري سائنس جي علم جي اڃا تائين جدلياتي ماديت سان ڪا خاص جڙت نه ٿي سگهي آهي. تنهن ڪري جيئن اسان پهريائين پڙهي آياسين ته سائنس جو گهڻو تڻو فلسفائو / نظرياتي دارومدار رسمي منطق، موضوعيت پسندي ۽ اڳنان واديا محض تشڪيڪ پسندي تي آهي.

ان بحث کي سمجهڻ کان اڳ اسان جدلياتي ماديت جي بنيادي اصولن کي

مختصر سمجھندي اڳتي وڌون ٿا

※ اصول:

(1) آفاقي ڳانڍاپو شين ۽ مقصدن ۾

(2) چرپر ۽ ترقي

(حرڪت ۽ تبديلي)

※ قانون:

(1) تضادن جي هيڪڙائي ۽ ٽڪراءَ جو قانون.

(2) مقدار جو معيار ۾ تبديلي جو قانون.

(3) نفي جي نفي جو قانون.

※ درجا

(1) انفرادي خاص ۽ عام

(2) سبب ۽ نتيجو

(3) لازميت ۽ اتفاق

(4) جوهر ۽ ڌيڪ

(5) صورت ۽ مواد

(6) امڪان ۽ حقيقت. وغيره وغيره.

مٿين جدلياتي ماڊل جي بنيادي ڍانچي منجهه ئي اهو واضح آهي ته جدلياتي ماديت، خيال پرستي جي رسمي منطق جي ماڊل جي مڪمل ابتريٽيڊل آهي.

ٻه بنيادي اصول ٿي قانون ۽ هر ڇهه بنيادي درجا Categories هڪ نئون ۽ فطرت / سماجي وجود جي حقيقي / معروضي سمجهه جي ويجهو وٺي وڃن ٿا.

اڃان به جدلياتي ماديت جي ڍانچي کي سمجهڻ لاءِ ڪجهه بنيادي سوال پڇڻ ته اڃا اسان وڌيڪ ان کي آساني سان سمجهي سگهنداسين.

سوال 1: ڇا معروض ۽ مظهر / لقاء پاڻ ۾ ڳنڍيل آهن؟

مابعد الطبعياتي جواب

نه! معروض ۽ لقاء فطرت منجهه ڌار ڌار چڙو چڙ ۽ هڪٻئي کان آزاد آهن.

جدلياتي جواب:

ها! معروض، مظهر (لقاء) ۽ مانڊاٽ پاڻ ۾ باهمي طور ڳنڍيل آهن.

(مادي جي حرڪت جو قانون)

سوال 2: ڇا / چو چر پر واقع ٿئي ٿي / ترقي جو ماخذ ڇا آهي؟

مابعد الطبعياتي جواب

مانڊاٽ / چر پر ٻاهرين طاقت جي اثر هيٺ (چرپر) واقع ٿئي ٿي.

جدلياتي جواب:

مادي جي چرپر جو سبب ان ۾ موجود آهي. ترقي ان جي ابتڙن جي چڪتاڻ آهي.

سوال 3: ڇا چرپر (حرڪت) جي عمل ۾ ڪا نئين شي ظاهر ٿئي ٿي؟

ما بعد الطبعياتي جواب

نه! ڪا به معياري تبديلي نه ٿي. اچي ڪجهه نئون ظاهر نه ٿو ٿئي.

جدلياتي جواب:

ها! هڪ خاص موقعي تي مقداري تبديليون نئين شي (معياري) کي ظاهر ڪري

وجهن ٿيون.

(مقدار جو معيار ۾ تبديل ٿيڻ جو قانون)

سوال 4: چرپر ۽ ترقي جو طرف يا رستو ڪهڙو آهي؟

ما بعد الطبعياتي جواب

چرپر گولائي ۾ ٿئي ٿي. اها دائمي طور تي هڪ دائري ۾ ئي ڦرندي رهي ٿي.

جدلياتي جواب

چرپر ۽ ترقي پيچدار دائري ۾ ۽ مٿئين اوچي ۽ پيچيده طرف وڃي ٿي. جنهن ۾

ڇالون ۽ ٻيا به شامل آهن.

ها دائري جي موڙ تي ماضي جو ڦيرو به محسوس ٿيڻ لڳندو آهي. پر اهو ماضي

ڏانهن ڦيرو نه هوندو آهي.

(نفي جي نفي جو قانون)

اهو جدليات جو ڍانچو خيال پرستي جي مڪمل انڪار تي مشتمل آهي.

تصويرت پسند ماديت، سماجي وجود/ فطرت جي قانونن بابت جيڪو تصور

رکنندو آهي ان جو بنياد ان ئي هوندو آهي ته

تصويراتي قانون موجود آهن. اهي قانون فطرت ۽ سماج مٿان مڙهيا ويندا آهن.

مارڪسزم ۽ جدلي ماديت سمجهي ٿي ته اهي قانون فطرت ۽ سماج مان اخذ

ڪجن ٿا ۽ اهي فطرت ۽ سماج ۾ ڪار فرما آهن. ها اهي ارتقا ڪندي تجريدي به

ضروري ٿين ٿا.

ان بنياد تي جدلي ماديت معروضي حقيقت کي بنيادي پاسو قرار ڏيندي موضوعي /

تصويراتي پاسي کي پڻ فاعلي ۽ متحرڪ سمجهي ٿي.

معروضي حقيقت، لقاء کي به زماني، مڪاني ارتقائي / انقلابي سلسلي ۾ ڏسي ٿي

جيڪا معروضي حقيقت پنهنجي پاڻ ۾ ڳنڍيل هوندي دائمي چرپر، ترقي، تبديلي ۽ نفي

جي نفي نروار ٿئي ٿي. نفي جي نفي جي. پيچيدار ڦيري ۾ اها پنهنجي شڪل، معيار به

مٽايو ڇڏي ٿي. تڏهن جامد، مطلق قاعدن جا سڀيت معروض جي ان زندهه جاويد حقيقت

کي سمجهڻ / سمجهائڻ کان نابري واري ويهن ٿا. اهي شين يا وجود جي مڪمل موت /

چرپر کان آجي، ناقابل بيهڪ جي علم پروڙيڪ دلچسپي رکن ٿا.

اهي مطلق قاعدن جا سڀيت صرف ۽ صرف اها خواهش (حقيقت نه) رکن ٿا ته

معروضي حقيقت جي اها حرڪت چرپر، تبديلي هڪ بيماري آهي. اهو ڳجهه اهو غير

منطقي / غير عقلي آهي. ڇو ته اها پڪڙ ۾ اچڻ جو ڳوڻ نه آهي. جڏهن اهو قبول ڪجي ته
ته معروض جي ٻولي جدليات جي ويجهو آهي. جيئن ذرڙا تي ميڪانيات ۾ اهو ثابت ٿي
ٿو ته پوءِ موضوع کي اهو ٻولي سڪڻ به گهرجي ته جيئن سچ کي ويجهو ٿئي.
مگر اسين ڏسون ٿا ته مروج تعليمي ماڊل منجهه جدلياتي ماڊل سرمائيدار دنيا ۾
رائع نه آهي.

تڏهن علم جي مضمونن جي ڪٽيل مڪمل ڌار ڌار رائج ٿيل دائرن ۾ جمع ٿيندڙ
چار ڪو سرشتيوار ڍانچو ٺاهڻ ۾ ڪٽل به ثابت ٿي ٿي تڏهن ئي جدليات جو علم اهو
ثابت ڪري ٿو ته سچ وحداني آهي. تاريخي آهي ۽ معروضي آهي. موضوع جي احساس
کان آزاد وجود رکي ٿو. اهو متضاد ۽ تجريدي پڻ آهي. پر يقيني طور تي اهو سمجهه
جو ڳوڻ آهي اهو ڳجهه نه آهي.

آخر ۾ انسان کي پنهنجو پاڻ تي پنهنجي علم، عقل ۽ تجربي تي ڀروسو رکڻ
گهرجي. موضوع، معروض کي زماني مڪاني لاڳاپي ۾ ئي ڄاڻي سگهي ٿو.

جا خدا کان نه ٿي جا نه امڪان ۾
ڪالهه کان ڳالهه آهي سا انسان ۾
عشق تنهنجو اياز آهي انسان سان
هو چوڻ ٿا ته تون ٺاهين ايمان ۾
(شيخ اياز)

ڪامريڊ سان گڏ پنڌ ڪندي!

”تعارف“

اروندڻي راءِ

Walking with the Comrades

Arundhati Roy



وزير صاحب جو چوڻ آهي ته
آديواسين کي ديش خاطر پنهنجا اباڻا
ڪڪ ڇڏي شهرن ڏانهن هجرت
ڪرڻ جي قرباني ڏيڻي پوندي. وزير
صاحب به ڇا ڪري؟ پاڻ هارورڊ
يونيورسٽيءَ منجهان پڙهي آيو آهي
۽ ڪيس بس ”رفتار“ ۽ ”انگ“ جهڙا
اصطلاح ٿي سمجهه ۾ ايندا آهن.
پنهنجا گهر گهاٽ ڳوٺ ۽ واهڻ
وستيون ڇڏي شهرن ڏانهن هجرت
ڪندڙ ”پنجاهه ڪروڙ ماڻهو“ سندس
خيال ۾ هڪ ڀلو ڪاروباري ماڊل
آهن.

پر شايد سڀ ماڻهو ان ڳالهه تي
خوش ۽ راضي ناهن ته ڪو سندن

شهر انهن ڪوجهن ۽ گدڙن غريب ماڻهن سان پرڃي وڃن. ممبئي شهر جي هڪ مانواري
جج ويجهڙ ۾ انهن ڪچين آبادين ۾ رهندڙ ماڻهن لاءِ ته راءِ ٿي اها ڏني هئي ته اهي سڀ
مجرم ۽ ڏوهاري آهن. هڪ ٻئي شوت بوت واري صاحب شهر جي ڀرپاسي موجود اهڙي
هڪ ”غير قانوني“ وسندي کي ڏاهڻ جو حڪم جاري ڪرڻ مهل اهو چيو پئي ته جيڪي
پنهنجو گهر خريد نه ٿا ڪري سگهن تن کي شهرن منجهان نڪري وڃڻ کپي. سو جڏهن
شهرن منجهان تڙپار ڪيل اهي آديواسي واپس پنهنجن پراڻين وسندين ڏانهن موٽيا ته
سندن ڳوٺ گم هئا ۽ انهن جي جاءِ تي وڏا وڏا ڊيم ۽ شڪار جي شوق جي ور چڙهيل
جانورن جا لاشن جا دڙا لڳل هئا. سندن پراڻن گهرن ۾ هاڻي يا ته ٻڪ پئي وسي يا وري
سرڪاري پوليس جا سنتر ۽ سندن جهنگن ۽ بيلن منجهه هاڻ هٿياربند گوريلا گڏجڻ
شروع ڪيو آهي. رڳو ماڻهن لڏپلاڻ ناهي ڪئي. جنگ پڻ لڏو ڪئي هئي سندن اباڻن
ڪڪن منجهه اچي پهتي آهي. اها جنگ جيڪا اڳي ڪشمير مٺي پوري يا ناگا لينڊ ۾
وسندي هئي سا هاڻ سندن جهولي منجهه اچي پئي آهي. ان ڪري ئي اهي ماڻهو هڪ

پيرو بيهر انهن ساڳين ئي مصروف شهرن منجه روڊ رستن جي ڪنارن ۽ فوت پاڻن تي اچي ترسيا آهن. اهي ماڻهو آسمان سان ڳالهائڻ ڪندڙ عمارتن جي وچوچ ڪن نين نهندڙ پلازائن جي ڌوڙ ۽ دز سان ڀريل ماحول ۾ پنهنجيون جهڳيون ٺاهي اچي ويٺا آهن. کين اڃا تائين ته سمجهه ۾ نه آچي ته هيڏي وڏي هندستان ۾ هنن جي جاءِ ڪٿي ۽ ڪهڙي آهي؟

وزير صاحب چيو پئي ته لڏپلاڻ ڪري ايندڙ اهي ماڻهو گهڻا تڻا ڏوهاري آهن ۽ سندن انتهائي ويهڻي ۽ رهڻي ڪهڻي مهذب شهرن جي سڌريل تهذيب لاءِ هڪ داغ آهي. هندستان جي وچئين طبقي وزير صاحب جي اهڙي بي باڪي ۽ بهادري تي جام تاڙيون وڄايون. هو ان ڳالهه تي خوش هئا ته هي وزير گهٽ ۾ گهٽ ڏوهاري کي ڏوهاري نه چئي ٿو. منسٽر جلسي ۾ موجود شهري ماڻهن سان اهو وچن پڻ ڪيو ته هو تائين جو تعداد وڌائيندو پوليس ۾ نيون ڀرتيون ڪندو ۽ پوليس کي نوان هٿيار ۽ گاڏيون پڻ وٺي ڏيندو ته جيئن اهي ”قانونن جي حڪمراني“ کي بهتر انداز ۾ نافذ ڪري سگهن. ايئن پوءِ 2010ع ۾ دهلي ۾ ٿيندڙ ڪامن ويلٿ راندين منجهه دهلي شهر کي هڪ شاندار بين الاقوامي شهر ثابت ڪرڻ لاءِ اهڙا قانون پاس ڪيا ويا جن انهن ميرن، گدالن ۽ اڻ وڻندڙ ماڻهن کي دهلي جي گهٽين منجهان ايئن صاف ڪيو جيئن واشنگ مشين ڪپڙن جا داڳ صاف ڪندي آهي. گهٽين منجهان ريڙهن وارا ايئن گر تيا جن گڏهن جي مٿي تان سڱا هڻي هڻي رکشا گهلي ايندڙ ”قانونن جي انڪارين“ جا لائيسنس رد ڪيا ويا. روڊن ۽ رستن تان حد دخلين هٽايون ويون ۽ وڏي پيماني تي ننڍا دڪان ۽ ڪاروبار بند ڪيا ويا. پينو فقيرن کي گرفتار ڪيو ويو ۽ مٿن ”گهمندي ڦرندي ڪورتن منجهه ڪيس هلايا ويا. کين سزائون ڏني گاڏين ۾ سٿي شهر کان ٻاهر ڦٽو ڪيو ويو. بچيل ڪچين آبادين جي پڻ سخت تلاشي ورتي وئي ۽ هڪ هڪ ڪري ماڻهن کان پڇاڳاچا ڪئي وئي. دهلي ۾ رستن تي وڏا وڏا ۽ سهڻا سائين بورڊ لڳايا ويا جن تي جديد دهلي جون تصويرون ڏاڍيون سهڻيون ٿي لڳيون.

شهر منجهه نوان نوان ۽ ڏاڍا سهڻا پوليس وارا اچي ويا. هاڻ نه ته سندن هٿيار پراڻا هئا ۽ نه ئي سندن ورديون ڪي وڏيون ۽ ويڪريون هيون جن کي پراڻي پوليس جا سپاهي پنهنجي وڏي پيٽ تي چڪي ٻڌندا هئا. هنن پوليس وارن جون ورديون، هٿيار ۽ تربيت بنهه نئين ۽ نرالي آهي. کين سختي سان پابند پڻ ڪيو ويو آهي ته پلي ڪٿي ڪيتري به شديد ضرورت چو نه محسوس ٿئي پر ماڻهن آڏو پنهنجي پيٽ يا پٺ تي خارش ٺاهي ڪرڻي. شهر منجهه هر هنڌ تي ڪيمرا پڻ لڳايا ويا هئا جيڪي هر وقت هر شئي کي بيبا نمر بند ڪندا هئا.

هڪ ڀيري ايئن ٿيو جو ٻه عمر جا ڪچا ڏوهاري پوليس جي روايتي رنڊ روڪ جا سمورا ليڪا لتاڙي هڪ ٽرينفڪ سگنل تي شيشي جيان چمڪندڙ هڪ ڪار ۾ ويٺل ۽ مهانگو چشموپائي دنيا کان بي نياز بڻيل هڪ عورت وٽ پهچڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا. اهي

ڏوهاري پنهنجي غير مهذب هئا ۽ سندن رويو ڪنهن به صورت ۾ نون ۽ جديد شهرن جي سڌريل معاشرن سان ٺهڪيون نه ٿي. ڪين ان وقت ذري برابر به شرع محسوس نه ٿيو جڏهن انهن ڪار ۾ ويٺل ان عورت آڏو هٿ تنگيا پراها عورت ڏاڍي سخي ۽ باجهه پري هئي جو هن پنهنجي قيمتي پرس منجهان ڪجهه ڏوڪڙ ڪڍي سندن ترين تي رکيا. انهن ڏوهارين جو قد ڪجهه گهڻو وڏو نه هو. ٻين تي بيهي به اهي مس ان مهانگي ڪار جي شيشن تي مس ٿي پهتا. انهن ڏوهارين منجهان هڪ جو نالو روڪمني ۽ ٻيءَ جو ڪملي هيو. يا پوءِ شايد هڪ مهر النساءَ هئي ۽ ٻي شاهه بانو. پر نالن منجهه قاسم جي پريشاني چو ته ڪٿون جو ڏوهاري بس ڏوهاري ٿيندو آهي. ان عورت نه رڳو ڪين پئسا ڏنا پر هڪ باجهه پري ماءُ جيان نصيحت پڻ ڪئي. هن ڪملي (يا پوءِ شاهه بانو) جي لتڪيل تريءَ تي ڏهه رپيا رکيا رکندي چيو ته ”پاڻ ۾ ورهائي وٺجو!“ ۽ ان ئي گهڙيءَ سگنل جي بتي سائي ٿي ۽ سندس گاڏي تيزي سان اڳتي وڌي هلي.

روڪمني ۽ ڪامني (يا پوءِ مهر النساءَ ۽ شاهه بانو) پاڻ ۾ ايئن جهيڙڻ لڳيون جيئن يونان جي ڪنهن ايمٽي ٽيٽر (راندين جي ميدان) ۾ زندگي ۽ موت جي جنگ وڙهندڙ به ويڙهاڪ هجن. جيل جي ڪال ڪوٺڙين ۾ قيد اهڙا به قيدي هجن جن کي ان شرط تي ويڙهايو ويو هجي ته جيڪو ٻئي کي ماري ويندو سو آزادي ماڻيندو. مختلف مهانگيون ۽ چمڪندڙ ڪارون سندن ڀر منجهان تيزيءَ سان گذريون ٿي ۽ سندن چمڪندڙ ڍنڍن تي سندن ان ويڙهه جا اولڙا ترندا ٿي ويا. پوءِ ائين ٿيو جو اهي ٻئي چوڪڙيون پڻ روڊ تان اوچتو ايئن گم ٿي ويون جيئن دهلي شهر ۾ ٻيا هزارين ٻار گم ٿي وڃن ٿا. چون ٿا ته هن پيري دهلي ۾ ٿيندڙ اهي ڪامن ويلٿ رانديون ڏاڍيون ڪامياب ٿيون.

تقريباً ٻه مهينا پوءِ، تڏهن جڏهن هندستان پنهنجي آزادي جي 62 هين سالگرهه ٿي ملهائي. ملڪ جي هٿياربند فوجن پاڻ وٽ موجود هٿيارن جو ڀرپور نماءُ ڪيو. آزاديءَ جي ڏينهن واري ان تقريب ۾ ملڪ جي جوڌن طرحين طرحين ۽ قسمن قسمن هٿيارن جي نمائش ڪري ڏسندڙن جون چٻڙ ته اکيون کيريون ٿي ڪيون. وڏن روسي ساخت جا گهڻين نالن وارا هڪ ئي وقت درجنين راکيٽ فائر ڪندڙ لانچر به هئا. نوان تيز ۽ طاقتور جنگي جهاز به، هلڪڙا ۽ سنها هيلي ڪاپٽر به هئا ته پاڻيءَ اندر هلندڙ بهترين ساخت جا سامونڊي هٿيار پڻ ان ڏينهن تي هڪ نئين جنگي توپ پڻ متعارف ڪرائي جنهن جو نالو ”پشما“ رکيو هئائون. (ان کان اڳ واريءَ توپ جو نالو ”ارجن“ هو) آبدوزن کي تباهه ڪندڙ سمنڊ منجهه مار ڪندڙ بم کي ”وروسٽر“ چيائون ٿي ۽ دشمن جي اهڙن آبدوز تباهه ڪندڙ بم کي ٽيٽڙ لاءِ ٺاهيل هڪ جاسوسي مشين کي ”مرنچ“ جو نالو ڏنو هئائون. (ياد ٿو اچيم ته ڪشمير جي سسنان گهڻين منجهه گشت ڪندڙ ۽ هٿياربند جتن سان پيريل گاڏين تي پڻ اهڙا ئي نالا اُڪريل هئا. هڪ تي شايد ”هنومان“ لکيل هو ۽ ٻئي تي ”وجرا“ اهي سڀ نالا ڌرمي داستانن منجهان ڪنيل هئا. پر چون ٿا ته اهو بس اتفاق هو. هندستاني قوم ڪو سوچي سمجهي هئا، نه ٿي هئي. اهو

تہ فقط هڪ حادثو هو. ڏٺوسين ته موٽر سائيڪلن تي سوار سوين فوجي جوانن گڏجي روڊ تي راکيت جو هڪ خاڪو ٺاهيو. پوءِ فضائي سورمن وري مٿي آڪاش ۾ مصري احرامن جهڙو هڪ وڏو انساني احرام ٺاهي ڏسندڙن کي ڄڻ وائڙو ڪري ڇڏيو. چار آسمان سان ڳالهائين ڪندڙ سڪوئي، جنگي جهازن هوا ۾ اڏامندي شو ڀڳوان جو ترشول ٺاهي ڏيکاريو. انهن جهازن منجهان هر هڪ هڪ ارب رپين کان به مٿي جو هيو. ايئن پوءِ شو ڀڳوان جي ان ترشول تي چار ارب رپين کان به مٿي سيٽيا ويا هئا. حيراني جي جذبي سان سرشار عوام جون اکيون ۽ وات ان نظاري تي پئجي ويا هئا. اهي سڀ سياري جي نرم ۽ مائيٽي سڄ کي انهن جهازن سان ڪيڏندو ڏسي خوش ٿي تاڙيون وڇائي رهيا هئا. آسمان جو سينو چير بند ٿي شو ڀڳوان جو اهو ترشول ٺاهيندڙ جهازن جي چمڪندڙ پرن تي جڏهن سڄ جا ڪرڻا پيا ٿي ته انهن تي به رُڪمني ۽ ڪاملي (يا پوءِ مهر النساءِ ۽ شهر بانو) جي ساڳي ئي مومتمار ويڙه جو عڪس نظر آيو ٿي. فوج جي هٿن سرڪاري سازن سان ملڪ جو قومي ترانو وڄايو، ملڪ جي صدر قومي تراني جي مان ۾ پنهنجي ساڙهي جي پلانڊ سان مٿو ڏيکيو ۽ هٿيار بند فوج جي سلامي قبول ڪيائين.

فيبروري 2011ع

”باب پهريون“

”مسٽر ڇدم برمر جي جنگ“

ڏکڻ اوڙيسا منجهه موجود ماٿينا ۽ سنئين ڪپرين وارا پهاڙ ڏونگر يا ڪوونڌ قبيلي جو گهر رهيا آهن. انهن پهاڙن ۽ ان آبادي جو واسو ايترو پراڻو آهي جيتري پراڻي نه ته اڙيسا جي رياست آهي ۽ نه ئي هندستان جو ملڪ. صدين کان اهي پهاڙ آهن جيڪي ڪوونڌن کي پنهنجي جيءَ ۾ سانڍيو ويٺا آهن. ۽ اهي ڪوونڌ آهن جيڪي انهن پهاڙن جا سڪي بڻيل آهن. اهي ماڻهو انهن پهاڙن جي ايئن ئي پوڄا ڪن ٿا جيئن ڀڳوان جي ڪنهن اوتار، ڪنهن جئري ديوتا جي ٿيندي آهي. انهن ماڻهن ۽ انهن پهاڙن جو سڄ پڇ به ڏاڍو گهرو ۽ عجيب تعلق آهي. پر هاڻ انهن پهاڙن کي بس ان ڏوه ۾ ڪپايو ويو آهي جو منجهن باڪسائيٽ جا ذخيرا موجود آهن. ڪوونڌن لاءِ ته قيامت آئي آهي جو سرڪار سندن خدا به ڪيائي ڇڏيو آهي. اهي ته ڏک ۾ پڇن پيا ته جي خدا ڪيائين جي رسم هلي ئي پئي آهي ته پوءِ ٻڌايو ته جي ان جاءِ تي رام الله يا عيسيٰ مسيح هجن ها ته انهن جو اڳهه ڪيترو هجي ها؟

شايد ڪوونڌن کي پتڪي ڪرڻ بدران هاڻ شڪر گذار ٿيڻ کپي ته سندن نيم گري جبل. جنهن منجهه سندن نيم (قانون يا انصاف) جو خدا رهندو آهي. سو جبل ڪنهن ڌارئي کي نه پر پنهنجي ئي ملڪ جي هڪ اهڙي ڪمپني کي ڪپايو ويو آهي جنهن جو نالو ويدانت آهي (ياد رهي ته ويدانت هندستاني فلسفي جي انا شاخ آهي جيڪا علم جي فطرت تي ڳالهائيندي آهي) اها ڪمپني سڄي دنيا جي ڪاٺيون کوٽيندڙ ڪمپنين منجهان وڏي موڏي ڪمپنين ۾ شمار ٿيندي آهي جنهن جو مالڪ هڪ

هندستاني ارب پتي واپاري ائيل اگروال آهي جيڪو لنڊن شهر ۾ ٺٽي محل ۾ رهندو آهي جيڪو ڪنهن دور ۾ شاهه ايران جو گهر هيو. ويدانت ته بس هڪ ڪمپني آهي. سچ اهو آهي ته اڄ ڪلهه ڪي ملتي نيشنل ڪمپنيون ڏکڻ اڙيسا جي انهن پهاڙن تي ڳجهن جيان لامارا ڏئي رهيون آهن.

جيڪڏهن سئين ڪپيرين وارا اهي پهاڙ ڏاهي پٽ ڪيا ويا ته پوءِ ڪين لوڻي جيان ويڙهيل ٻيلا به ڪٽبا، اهي درياءَ، نديون ۽ چشما به ويندا جيڪي انهن پهاڙن جي سينن منجهان ٿئي ٿا نڪرن ۽ هيٺ. پهاڙن جي هنج ۾ ڌرتيءَ کي سيراب ٿا ڪن. اهي ڪونڌ ۽ انهن سميت انهن پهاڙن جي هنج ۾ رهندڙ قسمن قسمن قبيلن جا هزارين لکين ماڻهو پڻ ويندا جيڪي بيلن سان ڍڪيل هندستان جي ان دل ۾ رهندا آهن ۽ جن جو گهر پڻ ڊهي پٽ پوڻ جي ڪنڌيءَ تي آهي.

دونهين ۽ دز سان ڀريل ماڻهن جا انبوھ پاليندڙ اسان جي شهرن جا ڪي شهري بابو چون ٿا ته ”جي ايئن ٿئي ته ٿو ته پوءِ ڇا آهي؟ ملڪ جي ترقي لاءِ ڪنهن نه ڪنهن کي ته قرباني ڏيڻي ئي پوندي؟ مفت ۾ ته اها ترقي ڪانه ٿيندي؟ ڪي ترقي جي سحر ۾ ڪجهه سوايو اٿل صاحب ته اهو به چئي وڃن ٿا ته ”ان حقيقت ميچ ۾ ڪوئي عار نه هجڻ ڪپي ته انهن ماڻهن جو وقت هاڻي پورو ٿيو. دنيا جي ڪنهن به سڌريل ملڪ تي نظر وجهي اهو آمريڪا هجي، يورپ هجي يا آسٽريليا. انهن سڀني جو ماضي اهڙو ئي رهيو آهي ته پوءِ ڀلا جي اسين هاڻ ان ماضيءَ منجهان جند آجي ڪرائي اڳتي وڌون ٿا ۽ سڌريل دنيا سان ڪلهو ڪلهي ۾ ملايو ٿا ته ان ۾ ڏوهه ڪهڙو آهي؟“

مٿي ڄاڻايل خيالن جي ٺٽي پيروي ڪندي هندستاني سرڪار ڏکڻ اڙيسا ۾ آپريشن گرین هنٽ (Green hunt) جو اعلان ڪيو آهي. اهو آپريشن اصل ۾ اها فيصلاتي ويڙهه سمجهي پئي وڃي جيڪا وچ هندستان جي بيلن منجهه گهر ڪري وينل ماڻهون خلاف وڙهي ويندي ايئن به ناهي ته اهڙي جبر خلاف رڳو ماڻهون ئي ٿا وڙهن. سڄي ملڪ ۾ بي زمين هارين کان ويندي بي گهرن، دلتن، پورهيتن، هارين ۽ ڪورين سميت لٽائيل ۽ ڌڪاريل ماڻهن جو هڪ جهان آهي جيڪو پنهنجي جياپي لاءِ اهڙيون ئي جنگيون سوين طريقن سان وڙهي رهيو آهي. اهي سڀئي مختلف صورتن ۾ رياستي ڏاڍ ۽ جبر جي ان پهاڙ خلاف سپر سيني سان جهڊ ڪري رهيا آهن جيڪا رياست سندن زمينون ۽ وسيعا ڪارپوريشن کي ڀڳڙن مٿ ڪپائي رهي آهي. پر پوءِ به اهي ماڻهون ئي آهن جيڪي سرڪار کي سڀني کان وڌيڪ پوائنٽ محسوس ٿين ٿا.

ڪجهه ورهيه اڳ جڏهن صورتحال ايتري گهڻي خراب نه هئي جيتري هاڻي ٿي وئي آهي. ملڪ جي تڏهوڪي وزيراعظم ماڻهون ڪي هندستان جي تاريخ جو سڀ کان وڏو ۽ خطرناڪ ترين خطرو قرار ڏنو هو. اها هڪ اهڙي راءِ هئي جنهن جو اظهار هو مختلف هنڌن تي بار بار ڪندو آيو آهي. جڏهن ته 9 جون 2009ع تي هن پارليامينٽ کي خطاب ڪندي چيو هو ته ”جيڪڏهن هندستان جي وسيلن سان مالا مال علائقن ۾ ڪا به

ڌر جي اها شدت پسندي ايئن ئي وڌندي رهي ته اها ايندڙ دؤر ۾ ملڪ ۾ ٿيندڙ سيڙپڪاري لاءِ نهايت ئي هاجيڪار ثابت ٿي سگهي ٿي.“ ته ان وقت هو هندستاني پارليامينٽ ۾ اڳ ئي موجود پرڃاڻي جواظهار ٿي ڪري رهيو هو.

اهي ماڻوشت آخر آهن ڪير؟ اهي ڪميونسٽ پارٽي انڊيا (مارڪسٽ-ليننسٽ) منجهان ڇڄي ڌار ٿيندڙ هڪ تنظيم ڪميونسٽ پارٽي انڊيا (ماڻوشت) جا ميمبر آهن. ياد رهي ته اها اُها ئي ڪميونسٽ پارٽي هئي جنهن 1969ع ۾ اولهه بنگال ۾ پيدا ٿيندڙ نڪسل باڙي تحريڪ جي سرواڻي ٿي ڪئي. اهي ماڻوشت سمجهن ٿا ته هندستاني سماج ۾ ڄاڻي ڄم کان موجود ۽ سندس ضمير ۾ پيٺل طبقاتي ناانصافي صرف ۽ صرف ان ئي صورت ۾ ختم ٿي سگهي ٿي ته هٿياربند مزاحمت ذريعي هندستاني رياست کي مسمار ڪيو وڃي. انهن ويڙهاڪ ڪميونسٽ پارٽي (ماڻوشت) ٺاهڻ کان اڳ ۾ جيڪي روپ اختيار ڪيا، جهڙوڪ بهار ۾ اهي هڪ دؤر ۾ ماڻوشت ڪميونسٽ سينئر جي نالي ۾ ڪم ڪندا رهيا ۽ آندڙا پرديش ۾ انهن عوامي جنگي محاذ (PWG) ٺاهي، اهي گروپ عوام ۾ وڏي پذيرائي رکندڙ هئا. (ان عوامي موت جو هڪ ثبوت ته اهو آهي ته جڏهن سال 2004ع ۾ ٿوري وقت لاءِ ئي سهي پر سندن تنظيم ئي پابندي لڳل هئي ته آندڙا پرديش رياست جي علائقي ورنگل ۾ ڪيبل سندن عظيم الشان ريلي ۾ ڏهه لک کان مٿي ماڻهو شريڪ ٿيا) پر هوريان هوريان آندڙا پرديش ۾ سندن اها عوامي پذيرائي ڏاڍي بري طريقي سان ڊهي پٽ پئي. انهن جي پرتشدد ڪاررواين جي سلسلي ۾ سندن ڪنهن دؤر جي چوٽيءَ جي حامين کي سندن سخت ترين مخالفن ۾ تبديل ڪري ڇڏيو. آندڙا پوليس ۽ باغين منجهه انيڪ خوني جهڙپن ۾ جڏهن ٻنهي پاسي مارا ماري ٿيندي رهي ته رياست باغين جي ان مزاحمت جي چيلهه ڇڄي ڪري ڇڏي پيپلز وار گروپ جي اهڙي صفائي بعد جيڪي باغي سر بچائڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا سي آندڙا منجهان ٽين ٽيڙ ويڙهي ڀر واري رياست ڇتيس گڙهه ۾ اچي آباد ٿيا. اُتي انهن وسيع ۽ عريض بيلن جي ان هنج ۾ آهي وڃي انهن سر مڇارن سان گڏيا جيڪي اڳ ئي اُتي ڪئي ڏهاڪن کان اهڙي ئي مزاحمت ۾ جُنبيل هئا.

اهڙو ماڻهو اوهان کي ورلي ئي ملندو جيڪو ماڻوشتن سان رهيو نه هجي ۽ کيس بيلن ۾ جاري ان ويڙهه جي ڳر جي خبر نه هجي. (رياست ۽ ان جي سهڪاري) ميڊيا جا ٿورا جوانهن بيلن اندر جاري ان جنگ بابت رياستي راءِ ايتري ته زور شور سان لائي آهي ۽ ان جي حد مخالف نقط نظر يعني ماڻوشتن جي راءِ کي ايتري ته شدت سان دٻايو آهي جو عام ماڻهو وٽ سرڪار مخالف نقط نظر ذري گهٽ اڻ لپ آهي) ويجهڙ ۾ ئي ماڻوشتن جي هڪ نامياري اڳواڻ ڪامريڊ گنپتي هڪ انٽرويو ذريعي ماڻوشتن خلاف جاري پروپيگنڊا جو جواب ڏيڻ جي ڪوشش ضرور ڪئي پر سچ اهو آهي ته ان انٽرويو سان انهن ماڻهن جي نقط نظر تي ڪو ئي فرق نه پيو جيڪي سمجهن ٿا ته ماڻوشت تنظيمي طور اهڙي سخت گير نظرياتي راءِ رکن ٿا جنهن منجهه اختلاف رکڻ جي ڪا به

گنجائش موجود ناهي. چون ٿا ته ڪامريڊ گنپتي اهڙي ڪا به ڳالهه نه ڪئي جنهن سان مائوئسٽن کان خائف ماڻهن کي اها آٿت ملي ته مائوئسٽ ائين ناهن ۽ هيڪر جڏهن کين اقتدار ملي ويو ته اهي هندستان اندر رائج غير انساني ان برابري ۽ ذات پات جي هڪ فرسوده نظام کي تبديل ڪري هڪ بهتر، ماڻهپي وارو ۽ منصفانو سماج قائم ڪري وٺندا. سچ ته اهو آهي ته ڪامريڊ گنپتي پاران سريلنڪا اندر تاملن جي حقن لاءِ جهيڙيندڙ تنظيم لبريشن آف تامل ٽائيگرس (LTTE) جي حمايت ٿي انهن ماڻهن جا لڱ ڪانڊارڻ لاءِ ڪافي هٿي ۽ نه صرف مائوئسٽن جا مخالف پر سندن همدردي ڀڻ ڪامريڊ گنپتي جي اهڙي ڳالهه تي چرڪي اٿيا. ان چرڪ ۽ ڊپ جو سبب پڻ بلڪل واضح آهي هڪ ته اهي تامل ٽائيگرس پرامن طريقي سان احتجاج ڪرڻ بدران هٿيار بند مزاحمت جو پر تشدد رستو اختيار ڪن ٿا ۽ ٻيو ته ان هٿيار بند مزاحمت سبب ٿي جيڪا تباهي ۽ بربادي ان تامل آباديءَ جي گچيءَ ۾ پئي آهي جنهن جي نمائندگي جي دعويٰ اهي تامل ٽائيگرس ڪن ٿا. ان تباهيءَ جا ذميوار به ته اهي ئي تامل ٽائيگرس آهن نه!



اڄ ڪلهه هندستان جي دل، انهن ٻيلن ۾ جيڪي ماڻهو ان مائوئسٽ گوريلا فوج سان سلجهاڙجن ٿا سي پڻ ڌري گهٽ سمورا آهي ٿي تباهه حال قبيلائي ماڻهو آهن جن جي گهرن ۾ بڪ ۽ بدحالي ائين واسو ڪري چڪي آهي جن ڪو نه ختم ٿيندڙ ڏڪار همجي ۽ سندن حالت سهارا جي ريگستان ۾ بڪون کائيندڙ ۽ ڏڪار سهندڙ آفريڪين کان به بدتر آهي. اهي آهي ٿي ماڻهو آهن جن کي هندستان جي آزاديءَ جا سٺ سال گذري ويو بعد نه ته تعليم ملي آهي. نه مناسب صحت ۽ نه ئي گهربل انصاف. اهي آهي ٿي ماڻهو آهن جن جو بي رحمانو ۽ غير انساني استحصال ڪيئي ڏهاڪن کان جاري آهي. ننڍا ننڍا واپاري ۽ وياجي سرماييدار ورهين کان کين ٽڳيندا ۽ سندن ڦرلٽ ڪندا آيا آهن. سندن علائقن ۾ موجود پوليس ۽ پبليڪاٽي جا ڪارندا سندن عورتن جون لڄون، پنهنجو حق سمجهي ٿيندا رهيا آهن. انهن جي پنهنجي مان ۽ مريادا ڏانهن جاري

هن پنڌ ۾، پنهنجي وڃايل عزت ۽ ماڻهو حاصل ڪرڻ ۾ جي هن جُهد ۾ سڀ کان وڏو سهڪار انهن ماڻهن جو ئي رهيو آهي جيڪي ڀڻين ڪيئي ڏهاڪن کان نه صرف ساڻن گڏجي وڙهن پيا پر سندن رهڻ ڪهڻ ۽ ڪم ڪار پڻ انهن ئي ماڻهن سان گڏ آهي.

جيڪڏهن انهن قبيلائي ماڻهن هاڻي هٿيار کنيا آهن ته ان ڪري ئي چو ته هن سرڪار سن سالن ۾ هنن کي ظلم ۽ زيادتي کان سواءِ ٻيو ڪجهه ڏنو ناهي پر هاڻي سندن آخري شئي، سندن زمين پڻ ڪسڻ چاهي ٿي. اهو ته واضح آهي ته جڏهن سرڪاري ڪارندا اهو بيان ڏين ٿا ته سندن مقصد هن علائقي جي ”ترقي آهي ته آديواسي هنن تي هڪ ٽڪو به اعتبار نه ٿا ڪن. اهي آديواسي اهو ڀلي پت ڄاڻن ٿا ته نيشنل منزل ڊولپمينٽ ڪارپوريشن، سندن علائقن ۾ اهي وڏا، ويڪرا ۽ شيشي جيان چمڪندڙ جيڪي روڊ ناهي پئي، سي ان لاءِ ناهن ته ڪو آديواسي انهن رستن تي پنهنجا پار وٺي اسڪول ڇڏي اچن. کين پڪ آهي ته جيڪڏهن اڄ هُو نه وڙهيا. پنهنجي زمين، پنهنجا گهر بچائڻ لاءِ جهيڙو نه ڪيائون ته پوءِ اهي هميشه هميشه لاءِ فنا ٿي ويندا. اهو ئي سبب آهي جو اهي آديواسي اڄ هٿيار کڻڻ تي مجبور ٿيا آهن.

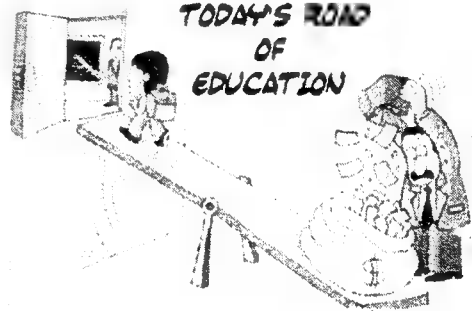
توڻي جو ان ماڻهن تي نظر ٿيڻ وٽ هن تحريڪ جو مقصد هندستاني رياست جو سلسليوار خاتمو آهي، پر اهي پڻ اهو چڱيءَ ريت ڄاڻن ٿا ته سندن لٽا ليوڻ ٿيل، بڪ ۽ بدحاليءَ جو شڪار اها فوج، جنهن منجهان اڪثريت ته سڄي حياتيءَ ۾ ڪڏهن ڪا ريل گاڏي ڪا بس، يا ڪو ننڍڙو شهر پڻ ڪونه ڏٺو هوندو سا بس صرف ۽ صرف پنهنجي جيئندڙن لاءِ وڙهي رهي آهي.

سال 2008ع ۾ پلاننگ ڪميشن انهن علائقن جي جانچ پڙتال لاءِ هڪ ٽيم ناهي هئي جنهن پنهنجي ”هندستان اندر بنياد پرستيءَ جو شڪار علائقن ۾ موجود ترقيءَ جو سوال“ جي نالي سان هڪ رپورٽ ۾ ان ڳالهه جو اظهار ڪيو ته ”اهو ميڄ ۾ ڪنهن کي به ڪو عار محسوس نه ڪرڻ ڪپي ته ٺڪسل پاڙي تحريڪ هڪ اهڙي سياسي تحريڪ آهي جنهن جون پاڙون بي زمين هارين ۽ آديواسين ۾ ڏاڍي مضبوطي سان کٽل آهن. انجي پيدا ٿيڻ ۽ ايتري وڏي پئماني تي اوسر کي صرف لاڳاپيل علائقن ۾ رهندڙ ماڻهن جي سياسي، سماجي ۽ معاشي حالتن سان جوڙي ڪري ئي سمجهي سگهجي ٿو. انهن ذڪر ڪيل سياسي، سماجي ۽ معاشي حالتن جي اهڙي ابتريءَ ۾ رياستي اعلانن ۽ سندس عمل ۾ موجود زمين ۽ آسمان جو فرق پڻ هڪ اهم پاسو آهي. توڻي جو ان تحريڪ جا بنيادي نمرو هٿيار بند جدوجهد ذريعي هندستاني رياست تي قبضو آهي پر سچ اهو آهي ته جيڪڏهن سندن روزاني جي ڪاررواين ۽ مزاحمت کي ڏسجي ۽ ڄاڄجي جي ته خبر پوندي ته اها جنگ صرف سماجي انصاف، برابريءَ تحفظ ۽ علائقائي ترقيءَ لاءِ ئي آهي جنهن کي ”ملڪ لاءِ اڪيلو وڏي ۾ وڏو خطرو“ قرار ڏيڻ زيادتي آهي.

حقيقي تعليم ۽ جڙتو تعليم

احمد خيام

تاريخ جو هڪ تمام وڏو سچ اهو رهيو آهي ته قدامت پرستي ۽ بنياد پرستي هميشه عقليت پرستي سان وير رکندي آئي آهي پر انجام ڪار اهو ئي ٿيو آهي ته عقليت پرستي هميشه بنياد پرستي کي شڪست ڏئي آهي. ان شڪست تائين پهچڻ لاءِ سماج کي ڪڏهن گهٽ ته ڪڏهن تمام گهڻو انتظار ۽ تمام گهڻي جدوجهد به ڪرڻي پوندي آهي. عقل ۽ شعور جي واڌاري لاءِ انساني جدوجهد جو تمام وڏو هٿيار تعليم آهي. دنيا جو هر اهو معاشره جيڪو حقيقي معنيٰ ۾ تعليم يافتہ آهي. اهو انساني حقن، صنفِي برابريءَ ۽ تهذيب جو اڄ به مرڪز آهي. پر سوال اهو آهي ته جنهن کي اسين تعليم سمجهون ٿا، جنهن جا نصاب ناهيون ٿا، اسڪولن، ڪاليجن ۽ يونيورسٽين ۾ پڙهايون ٿا ۽ عام طور تي جنهن جي نتيجي ۾



معاشري ۾ ذميوارين سنڀالڻ جي قابل ليکيا وڃن ٿا، اها واقعي به حقيقي تعليم آهي؟ جيتوڻيڪ اهو هڪ ٻاراڻو سوال لڳي ٿو ته ڇا تعليم به نقلي، اڻپوري ۽ مڙهيل ٿي سگهي ٿي ڇا؟ جي نه ته پوءِ حقيقي تعليم ۽ رواجي تعليم جا اصطلاح هروڀرو ڇو ٿا ورڃايا

وڃن؟ پر جي ان سوال جو جواب ڳولڻ ويهيو ته انتهائي حيراني ٿيندي ته واقعي تعليم به سماج جي ٻين سڀني لفائن جهڙوڪ جمهوريت، آزادي، برابري ۽ ٻوليءَ جهڙو هڪ سماجي عمل آهي جنهن جا پڻ سياسي ۽ فلسفياڻا بنياد ٿين ٿا. انهن بنيادن کي به ائين ئي مختلف معنائن، مفهومن ۽ مفروضن سان ٽوڙي مروڙي پيش ڪري سگهجي ٿو جيئن ٻين سماجي عملن جي شڪل بدلائي پيش ڪري سگهجي ٿي. جيئن مختلف علائقن ۽ رياستن جهڙوڪ چين وٽ جمهوريت جو الڳ تصور، پاڪستان ۾ الڳ تصور، آمريڪا جي رياستن ۾ الڳ ۽ ڪنهن اشتراڪي سماج واري ملڪ جهڙوڪ ڪيوبا وٽ بلڪل الڳ آهي. بلڪل ائين تعليم جو تصور ۽ ان جو قيام ۽ فروغ به ڌار ڌار قومن، ملڪن ۽ گروهن وٽ الڳ الڳ آهي. ۽ يقيناً هر ڏاڍي قوم پاڻ کان هيسيل قوم تائين اهو ئي تصور پنهنجي جي ڪوشش ڪندي آهي جيڪو هن جي مفاد ۾ هجي.

مشهور فرانسِي فلسفي روسو پنهنجي ڪتاب ايملي ۾ لکي ٿو ته ”تعليم جو بنيادي

مقصد پورو ٿي ويندو جڏهن ٻارن کي اهو سيکاريو ويندو ته هو خوش ڪيئن گذارين. اوهان مونکي 12 سالن جو ٻار آئي ڏيو جنهن کي ڪجهه به نه ايندو هجي. پندرهن سالن جي عمر ۾ آءٌ کيس موتائي اوهان جي حوالي ڪندس. اوهان ڏسندا ته هن کي گهٽ ۾ گهٽ اهو سڀ ڪجهه اچي ٿو جيڪو اوهان پنهنجي شاگرد کي بالڪڻ کان وٺي سيکاريو آهي. فرق فقط اوهان کي هي ڏسڻ ۾ ايندو ته اوهانجو شاگرد جيڪو ڪجهه ڄاڻي ٿو اهو کيس برزباني ياد آهي ۽ منهنجو شاگرد جيڪي ڪجهه ڄاڻي ٿو تنهن کي هو زندگيءَ ۾ به استعمال ڪري سگهي ٿو. اهڙا معاشرا جتي تعليم جو مقصد ڪجهه انگن ۾ قيد ٿيل ڪجهه رپورٽون هجن، جن جي مدد سان مختلف طبقن جا گريڊ ٺاهيا ويندا هجن، اتي تعليم جو مقصد صرف سرڪاري يا ڪابه سڀني نوڪري حاصل ڪرڻ تي رهجي ويندو، ٻئي پاسي حقيقي عوام دوست معاشري ۾ تعليم جي نتيجي ۾ هڪ ته انسان کي مسرت نصيب ٿيندي، ٻيو ته ماڻهو کي اهي سڀ ڳالهيون جيڪي هن تعليم ذريعي حاصل ڪيون آهن اهي زندگي ۾ استعمال ڪرڻ به ڏانءِ اينديون. اسين جيڪڏهن مختصر وقت جي لاءِ پنهنجي تعليمي فلسفي کي روسو جي ڪسوٽي تي پرکيون ته خبر پوندي ته جنهن فلسفي جي بنياد تي نصاب جوڙيو وڃي ٿو تعليم جو فروغ عمل ۾ آندو وڃي ٿو ۽ سماجي ٺاه جوڙ جا منصوبا ڳنڍيا وڃن ٿا، مطلب ته اسان جون پاليسيون، اسان جا فيصلا، اسان جون سماجي چڙواڳيون سڀ جون سڀ ان تعليمي تصور کان بيحد مختلف آهن جيڪو روسو وٽ هيو. روسو وٽ فرد جي فطري آزاديءَ جو تصور هيو ته هو بنا ڪنهن انساني هٿ چراند، تصور عقيددي يا زبردستي مڙهيل قانون کان آزاد هجي ۽ نه ڪنهن کي اختيار هجي ته اهي سڀ ڪنهن ٻئي فرد تي مڙهي سگهجن. (ٽوٽي جو روسو جو اهڙو تصور غير تاريخي آهي) جڏهن ته اسان وٽ اسان جي تعليمي فلسفي جو بنياد ئي اهو آهي ته سٺي تعليم جو مقصد سٺو مسلمان پيدا ڪرڻ آهي، ان کان پوءِ هڪ سٺو شهري ۽ ملڪ جو هڪ ڪارگر فرد بنائڻ کي مقصد رکيو وڃي ٿو. جڏهن ته حقيقت ۾ ان فلسفي کي بلڪل ابتو هجڻ گهرجي ته اسان کي سٺن ۽ ڪارگر فردن جي ضرورت آهي. ڪنهن به مذهب، عقيددي زبردستي مڙهيل قانون جي پاسداري ڪرائڻ وارو تعليمي فلسفو روسو جي تعليم جي تصور جي بلڪل برعڪس آهي.

جديد دور ۾ جنهن پنٽي پيل دنيا جي ملڪن کي ٽين دنيا جي نالي سان سڏيو وڃي ٿو ان ۾ تعليم هڪ تجارتي انٽرپرائيز جي طور تي ڪتب آندي وڃي ٿي، جنهن جي پٺ 20 صدي جي پوئين حصي جيمشهور برازيل تعليمدان پائلو فراري وائڪي ڪئي. پائلو فراري پنهنجي ڪتاب Pedagogy of the Oppressed (جنهن جو ترجمو سائين محمد ابراهيم جويو صاحب گهڻو عرصو اڳ ۾ ”علم تدريس مظلومن لاءِ“ جي نالي سان ڪيو هيو) ۾ اها ڳالهه واضع ڪئي آهي ته ڪيئن دنيا جا ڏاڍا ۽ جابر پنهنجي مفادن خاطر محڪومن ۽ مظلومن جي مٿان پنهنجا هٿ ٺوڪ نظريا مڙهي، انهن کي تعليم جو

نالو ڏين ٿا، جن کي جڙتو تعليم ته چئي سگهجي ٿو پر حقيقي تعليم نه ٿو چئي سگهجي. اڄ اسان وٽ سماجي معيارن، سياسي مامرن، معيشي بحرانن کان وٺي رياست، قوم، ٻولي، تهذيب ۽ تمدن جا جيڪي به تصور پڙهايا وڃن ٿا ۽ جن جي بنياد تي نصاب ٺهي قوم جي پٽڪڙن هٿن ۽ ذهنن تائين پهچي ٿو اهي سڀ حاڪمن جي نظر تي سان دنيا کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ کانسواءِ ٻيو ڪجهه به نه آهن. اسان کي تعليمي نصاب به اهڙو گهرجي جيڪو اولهه جي امير ملڪن وٽ آهي. اسان کي سماجي آزادي به اهڙي گهرجي جيڪا اولهه جي ملڪن ۾ آهي، اسان جون تعليمي پاليسيون به سندن ڏنل پيسي جي بدلي ۾ سندن ئي ماڊل تي تشڪيل ڏنيون وڃن ٿيون. اسان جي رياست هڪ پاسي ته وڏا وڏا اعلان ڪري ٿي ته هاڻي هي ملڪ ”لبرل ازم“ ۽ ”سيڪيولرزم“ کان سواءِ هلڻ ممڪن ٿي ڪونهي، جيتوڻيڪ اهي لبرلزم ۽ سيڪيولرزم جا تصور به وڏن جڙتو ۽ غير حقيقي آهن. پر ٻئي پاسي انهن جهڙن تهڙن تصورن لاءِ ڪيل اعلانن جي به بلڪل ابتو ڪم ڪيو وڃي ٿو. تڏهن ته اهم ترين رياستي ادارن ۾ به اهڙا بنياد پرست ماڻهو ويهاري وڃن ٿا جيڪي سوچڻ، سمجهڻ، اعتراض ۽ سوال ڪرڻ ته پري جي ڳالهه، ماڻهن کي آزاديءَ سان ساهه ڪڍڻ به نه ٿا ڏين.

پائلو فراري تعليم جي نئين تصور جي پرچار ۾ هونئن ته ڪافي قابل غور ڳالهين ملن ٿيون پر هتي اسان سندس ٻن بنيادي نقطن تي ٿوري سوچ وڃي ڪندا سين. پهريون ته اسان کي ٻارن ۾ تنقيدي سوچ اڀارڻي پوندي جنهن جي نتيجي ۾ ٻار ان قابل ٿيندا ته هو مٿن مڙهيو ويندڙ هر تصور جيئن جو تيسين قبول نه ڪندا. ٻار سوال ڪرڻ شروع ڪندا، شڪ ڪندا، تجربا ڪندا، شيون ۽ تصور هڪٻئي سان ڀيٽائڻ جي قابل ٿي ويندا ۽ اها سندن تعليم جي ميدان ۾ پرک جي پهرين وڪ ثابت ٿيندي پائلو فراري جو ٻيون بنيادي تصور اهو آهي ته ٻارن کي مسئلن جو حل ڳولڻ وارو نصاب پڙهائڻ گهرجي. کين شيون رٿائي ۽ ڄاڻ جا انبار ذهن ۾ ڀرڻ سان هو ڪي سٺا شهري ثابت ڪونه ٿي سگهندا، ٻارن کي معلومات جا انبار پنهنجي حقيقي زندگيءَ ۾ استعمال ڪري ۽ انهن جي مدد سان پنهنجا ۽ پنهنجي ويجهو موجود شهرين جا مسئلا حل ڪري سگهڻ جي صلاحيت هئڻ گهرجي.

ان ڏس ۾ ويجهي ماضيءَ ۾ ٿيل تمام گهڻن واقعن مان ٻن واقعن تي تنقيدي سوچ جي ڪوٽ واري نامولي کي لڳائي پرکڻ جي ڪوشش ڪيون ٿا. ڪجهه عرصو اڳ بيدرديءَ سان قتل ٿيل مشعل خان جو واقعو ڪو پهريون ڀيرو ڪونه ٿيو. اسان جي معاشري ۾ اهو روز جو معمول آهي. اسان اکين سان انٽرنيٽ تي ڏٺو ته وڳوڙين جو هڪ وحشتاڻو هجوم گڏ ٿيو، هنن جذباتي نعرا به هنيا پئي ۽ ان سان گڏوگڏ مشعل کي ماريوندا به رهيا پئي هنن جي هن روبي ۾ ڪاوڙ ۽ ڪروڙ سان گڏ، انڌو جنون به شامل هيو جنهن کين اهو سوچڻ ئي نه ڏنو ته ڇو پيا ماريون؟ هن ڇا ڪيو آهي؟ ڪجهه ڪيو به اٿس يا ائين ئي افواهه جي ور چڙهي کيس قتل ڪرڻ جي سازش ۾ شامل پيا ٿيون. نتيجو اهو

نڪتو جو سئو کن ماڻهن جي ان ويجهڙ گروه جي ڪڍي ڪم، سڄي انسانيت جو ڪندڙ شرم کان جهڪائي ڇڏيو.

ٻيو واقعو هيو نورين لغاري جو، جيڪو به اهڙي ئي نفسيات جو نتيجو آهي. سڀ کان پهرين ته نورين جو اهڙين تنظيم سان لاڳاپو قائم ڪرڻ ئي هڪ تمام وڏي نفسياتي بحران جو نتيجو آهي. پر نورين جي مڃتا ڳالهه کان پوءِ سندس پويان ٻن قسمن جا رايو ايندا رهيا. هڪڙي پاسي اهي ماڻهو جيڪي ان ڳالهه جي ڳڻتيءَ ۾ ورتل هيا ته سنڌي سماج جنهن کي سيڪيولر ۽ صوفي سماج طور تي پيش ڪيو ويندو آهي، اهڙي سماج مان ميڊيڪل يونيورسٽي ۾ پڙهندڙ ڇوڪري داعش جهڙي تنظيم ۾ ڪيئن شموليت ڪري ورتي؟ ٻئي پاسي ساڳئي ئي سماج ۾ اهي به ماڻهو هيا ۽ آهن جيڪي نورين لغاري جي گمشدگي، هن جي داعش ۾ شموليت ۽ امڪاني دهشت گردِي واري حملي ۾ ملوث هجڻ واري سڄي ڳالهه کي سنڌين جي خلاف سازش سمجهي رهيا هيا. هنن کي ان ڳالهه تي ڏک هيو ته هڪ ته ويڄاري نياڻي اغوا ڪئي وئي، ٻيو وري ان تي الزامن جي ڀرمار ڪري ڪيس دهشتگرد ثابت ڪيو ويو. پر ڪجهه آڱرين تي ڳڻڻ جيترو ماڻهن کي ڇڏي ان جذباتيت وارن بيانن کان هيٺ وري ڪير به اچڻ لاءِ تيار ناهي، جيڪي ان ڳالهه جو معروضي سبب ۽ نتيجو ڪڍي ٻڌائين ته اهو سڀ ڇو پيو ٿئي، ان جا سبب ۽ نتيجا ڪهڙا آهن؟ هن پاسي به ماڻهن جو هجوم هن پاسي به ماڻهن جو هجوم پر سطحيت کان هيٺ تمام گهٽ ماڻهن جي نظر پئي وئي.

علم تدريس جي ننڍڙي شاگرد جي حيثيت ۾ منهنجي راءِ اها آهي ته اهو سڀ تنقيدي سوچ جي تعليم جي اڻهوند جو نتيجو آهي. اسان ٻين سماجي مروج عملن جيان تعليم جي به صرف لفظ کان واقف آهيون. اڃا تائين اسان ان شعوري اوچائي تي پهتا ئي ناهيون جو تعليم کي نوڪري حاصل ڪرڻ ۽ پيسو ڪمائڻ جو ذريعو سمجهڻ کان وڌيڪ ٻيو ڪجهه به سمجهي سگهون. دنيا ۾ تعليم شعور ۽ آگاهي جي بنيادي اوزار جي طور تي استعمال ٿيندي آهي ۽ اسان وٽ سماجي ٿرڙاڻپ، سماجي مقام ۽ دولتمند پيد جي نموني طور استعمال ٿيندي آهي. اسان جي ٻار کي اهو نصاب ناهي پڙهايو ويندو آهي جنهن ۾ ڪيس سمجهايو وڃي ٿو ته هيءُ نصاب علم ڪل آهي ۽ هن کان پوءِ ساڳئي مضمون جي ڄاڻ جو ڌنگ ٿي ويو. ان نصاب تي جڙيل ڪتابن کي رتي، سنا گريڊ مائٽس وارو ٻار انتهائي ڪامياب ٻار ليکيو ويندو آهي، نوڪريون به ان لاءِ هونديون ۽ مثال به ان جا ڏنا ويندا. اهو ڪونه سوچيو ويندو ته هو معاشري جي ڀلائي لاءِ ڪيترو ڪم ڪري رهيو آهي. ٻئي پاسي تخليقي صلاحيتون رڪندڙ ٻار، جنهن جي سوچ تنقيدي هجي، جيڪو سماجي عملن ۽ روين بابت، ڇو ڇا ۽ ڪيئن جهڙا بنيادي سوال پڇڻ جي همت ساري سگهندو هجي، ان کي گانڌي جي لفظن ۾ چئجي ته، پهرين نظر انداز ڪبو. پوءِ ان تي نٿولن ڪيون، پوءِ ان سان وڙهيو ۽ روڪيو اڃا به نه مڙيو ته ڪيس ماري ڇڏبو.

ڪنهن به ٻار جي ذهني نشوونما تي سندس اسڪول ۾ گذريل وقت ۽ اتي سيڪاريل

عملي معيارن جو تمام وڏو اثر هوندو آهي. دنيا ۾ ٻارن کي ابتدائي ٻاروتڻ جي تعليم ۾ هي عمل سيکاريو ويندا آهن هڪٻئي جي ڳالهه کي ٻڌڻ، ٻئي جي راءِ جو احترام ڪرڻ، پنهنجي ذاتي سوچ تي پاڙن بدران اجتماعي سوچ جو مظاهرو ڪرڻ ۽ سڀ کان وڏي ڳالهه ته اعتبار ڪرڻ کان پهرين شين ۽ معلومات کي معروضي طور پرکي، پرڏي ۽ سمجهڻ پر ايتري به لڇڪ رکڻ ته اها معلومات سندس ذاتي راءِ آهي، جنهن کان وڌيڪ بهتر بي ڪا راءِ به ٿي سگهي ٿي. انهن سڀني عملن جي شروعات تنقيدي سوچ جي شروعات ليکي ويندي آهي. اهو ئي سبب آهي جو دنيا جا باشعور تعليم يافته معاشرا ۽ انهن جا واسي، ڪڏهن اجائي افواهه تي اعتبار نه ڪندا آهن نه ئي ان جي نتيجي ۾ جڙندڙ ڪنهن جذباتي سازش جو شڪار ٿيندا آهن.

سنڌ ۾ سرڪاري طور تي نصاب ۾ ته اها ڳالهه شامل ڪيل آهي ته استاد کي، شاگردن ۾ مثبت تنقيدي سوچ پيدا ڪرڻي آهي، پر افسوس جو نه ته اسان جي اڪثر استادن کي ان ڳالهه جي ڪا خبر آهي نه وري معاشري ۾ موجود ٻين فردن ۽ گروهن کي ان ڳالهه جو اندازو آهي ته اها ڪيڏي وڏي ڳالهه آهي جنهن کي اسين محدود سياسي ۽ معاشي مفادن جي پٺيان گهڻي وقت ڪا وساري وينا آهيون. جيتوڻيڪ موجوده حڪومتي دور ۾ اسڪول ايجوڪيشن ڊپارٽمينٽ، ڪجهه ساک وارن نجي ادارن سان ملي اهڙي قسم جا استادن جي تربيت جا پروگرام ڪرائي رهيو آهي پر اهو سڀ ڪجهه تمام ننڍڙي پيماني تي ٿي رهيو آهي. هيءُ هڪ انتهائي حساس معاملو آهي جنهن لاءِ سموري سنڌ جي سڀني اسڪولن، ڪاليجن ۽ يونيورسٽين جي استادن لاءِ هڪ تمام وڏو ۽ گهڻ وقتائتو تربيتي پروگرام منعقد ڪرائڻ جي ضرورت آهي. سول سوسائٽي کي به گهرجي ته هو لاڳاپيل فورمن تان سيمينار، ريلين، اوپن فورم ۽ مباحثا منعقد ڪرائڻ ته جيئن معاشري جي پاڙن ۾ لڳل بنيادپرستيءَ جي مهلڪ اڏوھي کي بنياد کان ختم ڪري سگهجي.

تنقيدي سوچ جو فروغ صرف سماج مان انتھا پسنديءَ ۽ مذهبي جنون کي ئي ختم نه ڪندو پر ان جا سياسي، معاشي ۽ اخلاقي فائدا به ٿيندا، جن مسئلن جو شڪار هي معاشرو صدين کان ٿيندو رهيو آهي.

اسان وٽ تعليمي سڌارن، تبديلين، پاليسين ۽ نظرين کي مٽاڇرو ته تبديل ڪيو وڃي ٿو جنهن ۾ ڪڏهن حاضري کي يقيني بڻائڻ، ڪڏهن بند پيل اسڪول کولرائڻ، ڪڏهن نصابي ڪتابن ۾ سڌارا آڻڻ ته ڪڏهن مورگو نصاب کي جديد ڪرڻ جا مٽاڇرا تجربا ڪري دنيا کي ڏيکاريو وڃي ٿو ته اسان پنهنجي تعليم سان ٿما گهڻي حد تائين مخلص آهيون. پر اسان ڪڏهن ان قبلي کي درست ڪرڻ جي ڪوشش ٿي نه ڪئي آهي جنهن قبلي کي درست ڪري تعليم کي هڪ حاڪمانه انٽرپرائز ۽ تجارتي سامان جي طور تي وڪڻڻ ۽ خريدڻ بند ڪري سگهجي. اسان کي تعليمي سڌارن کان اڳ ۾ تعليمي نصاب مٽائڻو پوندو پر ان کان به اڳ ۾ پنهنجو تعليمي قبلي ڦيرائي سڌو ڪرڻو پوندو ته تعليم آهي ڇا ۽ اسين اڄ تائين کيس ڇا سمجهندا رهيا آهيون.

بين ماڻهن جا ملڪ

حصو ٻيون

ديود چيزمين / بخش گلھو

نه ئي ڪو سنڌ سڀ کان الڳ هئي. 1857ع جي بغاوت جو سڀ کان پڇيندڙ پاسو اهو هو ته اها اتر هندستان جي ڪجهه علائقن تائين محدود هئي. ڏاکڻو وڏو علائقو (پيننسولا) عملي طور غير متاثر هو. ايتريقدر جواڻ سال پهرين ٻن جنگين کانپوءِ پنهنجي آزادي وڃائيندڙ پنجاب به پنهنجي دروازي ٻاهر ٿيندڙ بغاوت جو حصو نه بڻيو. انجي اُبتڙ پنجاب جي تازو شڪست کاڌل سڳن، مسلمانن کان پلاند جو موقعو ڏسندي دهليءَ جي قبضي لاءِ انگريزن طرفان ويڙهه ڪئي. هندستان جي ايڏن وڏن علائقن جي خاموشي (يا بي عملي) سامراجي حڪمراني جي دوام لاءِ ايترو ئي اهم ۽ عجيب هئي جيترو رات جي وقت ۾ اُن گُتي جو مامرو هو جنهن پاڻ ڏانهن شيرلاڪ هومز (نالي چڙهيو جانچوسي ڪردار) جو ڌيان اُنوقت ڇڪرايو جڏهن هو گوءِ پڇندڙ گهوڙي (سلور بليز) جي چوريءَ جي ڪيس جي جاچ ڪري رهيو هو. جڏهن اها ڳالهه آشڪار ٿي ته گهوڙي جي چوري مهل گُتي ڪُجهه ڪونه ڪيو ته شيرلاڪ هومز "اهو هڪ عجيب واقعو آهي" چئي پنهنجي راءِ ڏني. جيئن چوڪيداري ڪندڙ گُتي منجهان اها اميد هوندي آهي ته گهر ۾ چور گهڙڻ مهل مالڪن جا ڪن ڪٽڙا ڪرائيندو تيئن هڪ (وطن دوست) سپاهي منجهان سڀ جي اميد اها هوندي آهي ته هو دشمن جي ڪمزوريءَ جو فائدو وٺندو. (اهڙي ريت) برطانوي سلطنت جي سگهه صرف 58-1857ع جي عسڪري ڪارواين منجهان ظاهر ڪونه پئي ٿي پر پوري هندستان جو انتظامي نظام ان جو اظهار هو جيڪو انهن ڪارواين هلندي ڏلن کي وڌائي سموري آپريشن جا خرچ ڀرڻ جي اهل هو. ٿلهي ليکي اهو ممڪن انڪري ٿيو ته هندستان جو گهڻو تڻو حصو مائار جي ور چڙهيل هئو جنهن سبب برطانيا پنهنجي فوجي جتن کي بچائي بغاوت کي چٿيو ۽ پنهنجي سلطنت کي نئين سر قائم ڪيو. جيڪڏهن سامراجي حڪمرانيءَ جو آڌار مڪمل طور تي يا بغاوتن ۽ جبر جي ڪنهن دور مٿان خاص طور تي هجي ها ته يورپي سلطنتون وڏي عرصي تائين جتاءِ نه ڪري سگهن ها. يورپي منتظمين يا سپاهين جو قليل انگ صرف جبر ذريعي ايڏن وڏن علائقن تي ڏهاڪن ۽ ڪجهه مثالن ۾ صدين تائين پنهنجو قبضو قائم نه ٿي رکي سگهيا. اُهي ته پنهنجي ئي رت ۾ ٻڏي وڃن ها. ڦهري ڪارواين جهڙوڪ 1857ع ۾ برطانيا طرفان اتر هندستان جي ٻيهر فتح ۽ 1830ع کانپوءِ الجيريا تي فرانسيسي قبضي، زمينن جي وڏي حصي کي برباد ڪيو ۽ گُل آباديءَ کي خوف جي ور چاڙهيو. طلسماتي اڳواڻ مٿلن الجيريا ۾ امير عبدالقادر ۽ هندستان ۾ تانتيا

توبی، سامراج کي شکست ڪناري پڄايو ۽ ويهين صديءَ جي قومپرستن کي اُتساه ڏنو. (تانتيا توبی 1857ع جي آزاديءَ جي جنگ جو سرواڻ هو. مراني برهمڻ خاندان سان تعلق رکندڙ هن جرنيل جو پهرين ڪوبه عسڪري تجربو نه هو پر پنهنجي سمجھ، فھر ۽ بهادري سان هن ڪامياب گوريلا ڪاروايون ڪيون ۽ جنرل ونڊم کي شکست ڏئي ڪانپور شهر کي آجو ڪيو ۽ جهانسي جي راڻي کي مدد ڏئي گواليار شهر به پنهنجي قبضي ۾ ورتو. 18 اپريل 1859ع ۾ کيس دوکي سان گرفتار ڪري ڦاهي چاڙھيو ويو. شيخ اياز پنهنجي شاهڪار نظر ”اي ڪاش اهو تون ڄاڻين ها“ ۾ کيس ڪجهه هيئن پيٽا ڏني هئي.

.....اي ڪاش، اهو تون پائين ها.

جو هارُ هوائن ۾ لڏندي

ڪالهه تانتيا توبی پاتو هو!

تاريخ جي خوني گلين مان

هر وقت صدا ڪا ايندي آ

هر وقت لهوءَ جي لائن ڏي

ڪا توکي چڪ چڪيندي آ!

جن ’اوبائڙ‘ جي ڪا گولي

اڄ تائين توکي تازي ٿي!

۽ تنهنجا تنهنجي مقتل ڏي

جن پير اڇانڪ لاڙي ٿي..... (مترجم)

پر تجربي جي شدت جي ان سطح تي زندگي پنهنجا مستقل خيما نه ٿي کوڙي سگهي. پُر تشدد لاها چاڙها ڪهائي جو صرف هڪ حصو هيا. بيزارگن بي اطمیناني ته بينڪيتي حڪمراني جي سموري دور ۾ هئي پر بغاوتون ڪڏهن ڪڏهن (۽ چڙوچڙ) هيون. گهڻي ٽٽي حصي ۾ زندگي جو گاڏو رواجي طور جاري ساري هو. سلطنت ته انهن صوبن ۽ علائقن ڪارڻ قائم رهي جيڪي نسبتي طور مانا هيا ۽ اهو ئي سبب هو جو سندن حڪومتون وڳوڙي علائقن کي منهن ڏيڻ لاءِ پنهنجا وسيلا بچائي وڃڻ ۾ ڪامياب رهيون. ملڪ تي فتح کانپوءِ قابض قوتن جي اوليت هڪ توازن پيدا ڪرڻ هو ته جيئن سامراجي اسٽيٽس ڪو (ونهوار) مقامي آباديءَ کي پاڻ ۾ پئي. پنهنجي محدود فوج ۽ منتظمين سبب سموري ملڪ جو هر ڏسا کان دفاع ممڪن نه هو. نتيجي ۾ صرف ٻه رستا ٿي بچيا ٿي.

پهريون اهو ته اباڻي حاڪم ملڪ (برطانيا) جي فوج ۽ هٿيارن جي سهائتا سان مقامي آباديءَ کي ختم ڪري انجي جاءِ تي انگريز آبادڪارن کي آڻجي جيڪي پنهنجي انگي برتري سان زمين تي قابض ٿين. ان حل کي ڪامياب نسل ڪشيءَ سان گوري بينڪيتن، آمريڪا ۽ آسٽريليا ۾ خاص طور تي لاڳو ڪيو. پر اهو حل صرف انهن

علائقن ۾ ڪارائتو جو هو جتي يورپي مستقل پاڙهڻي رهڻ جا خواهش مند هئا. ٻيو رستو هئو موجود ادارن ۽ جبر ذريعي حڪمراني ته جيئن مفتوح آبادي پاڻ مٿان سلطنت جو سڌو وزن محسوس نه ڪري. جنهنجو مطلب اهو ٿيو ته سندن روزاني جي زندگيءَ ۾ سامراجي حڪومت جو جيڪڏهن عمل دخل گهٽ هوندو ته اهي حڪومت مخالف (باغي) سياستدانن جي سڌ کي گهٽ ڪنائيندا.

جيئن ته الجيريا اهو ملڪ هو جتي ٻئي طريقا استعمال ۾ آندا ويا تنهن ڪري الجيريا جي تجربي ۾ اسان کي اهي ٻئي رويا ملن ٿا. 1830ع ۾ فرانس الجيريا کي فتح ڪيو ۽ پوءِ قبضي جو ڊگهو عمل شروع ٿيو. اهو ته شروعات کان ئي واضع هو ته اترين يونچ علائقو جنهنجي آبهوا ڏاکڻي اسپين، فرانس ۽ اٽلي جهڙي هئي، يورپي آبادڪاريءَ لاءِ موافق هو ۽ (اتان) عربن کي پنهنجي زمينن کان تڙي ٻاهر ڪيو ويو. عرب بيورو جي هڪ (تڏهوڪي) آفيسر 1840ع ۾ اليڪس ڊي ٽوڪيل (فرانسيسي مورخ ۽ سفارتڪار: مترجم) واري بيباڪي ڏيکاريندي سرڪاري خيالن کي هيئن سهيڙيو ته

”سرا! زمين کانسواءِ ڪا بينڪيت (قبضو) ممڪن ڪونهي. اسان کي (مقامي) قبيلن کي پاڙان پتي اڇلاڻو پوندو ته جيئن سندن جاءِ تي يورپي آڻي سگهجن.“ 1876ع ڌاري ان پاليسيءَ تي ايترو ته سختيءَ سان عمل ڪيو ويو جو عرب آبادي ٽيهه لکن کان ڪري وڃي پنجويهه لکن تائين ڀڄي. انهن ئي ڏينهن ۾ الجيريا گهمندڙ ۽ اوڀر جي رومانوي تهذيب کي ڏسڻ جو خيال رکندڙ هڪ فرانسيسي سياح، اُتي ڪا به باقيات نه لهي ۽ انجي جاءِ تي فرانسيسي ڳوٺن جي پيوندڪاري ڏسي ڏاڍو مايوس ٿيو هو. 1962ع ڌاري جڏهن الجيريا آزاد ٿيو تڏهن به ڪو هڪ لک فرانسيسي آبادڪار اُتي رهندڙ هيا ۽ اُتي ايئن انگور واڙيون پوکي رهيا هئا جيئن اُهي يورپ ۾ رهندڙ هجن. يونچ ڪنڌيءَ جون نوي سيڪڙو زمينون يورپي ماڻهن جي هٿ هيٺ هيون ۽ (ايئن) الجيرائي شناخت کي قانوني ۽ انتظامي حوالي سان مڪمل طور تي فرانس ۾ ضم ڪيو ويو هو. اورن، الجير ۽ بون (هاڻي اناٻا) ٽن شعبن جا مرڪزي دفتر هئا. قومي اسيمبلي جا ڊپٽي، فرانسيسي سول قانون هيٺ رهندڙ هئا. اُهي لکت ۾ مارسيل ۽ ڪيلي (فرانسيسي شهر) جيان فرانسيسي هئا. 1938ع ۾ هڪ فرانسيسي وزير اها دعوا ڪرڻ ۾ پڻ آزاد هو ته عربي الجيريا ۾ ڌاري ٻولي آهي.

جڏهن فرانسيسي سياستدان الجيريا بابت ڳالهائيندا هئا ته سندن ذهن ۾ ”عظيم ڏکڻ“ (يا) ڏاکڻو ريگستاني علائقو نه ايندو هو. هتي ڪي به زرخيز علائقا ڪونه هئا جن کي انگور واڙين ۾ بدلايو وڃي ها. نخلستان ۾ آبپاشيءَ ذريعي پوک هڪ ماهر اٿو ۽ پراڻو هُنر هئو. ڏاکڻي يورپ ۾ حاصل ٿيل زرعي مهارت جي اهميت گهٽ هئي تنهنڪري گهٽ بينڪي (ماڻهو) تي هيا جيڪي بيابان کي آباد ڪرڻ جو ساڻس ساري سگهيا. ڏکڻ جا علائقا فرانس جو حصو ڪونه هئا. اُهي ڪي شعبا ڪونه هئا. انهن علائقن منجهان ڪي ڊپٽي ڪونه ٿي آيا ۽ اُتي فرانسيسي سول قانون لاڳو ڪونه ٿيندو هو. اهو

خطو عسڪري جنتا جي حڪمرانيءَ هيٺ هو. اهو علائقو عملي طور اُتي رهندڙ بدو ۽ تواريگ تبيلن لاءِ ڇڏيو ويو جتي ڍلون وڻن، بغاوت چٽڻ ۽ سامراجي جهنڊو جهولائڻ لاءِ عسڪري ۽ سول حڪمرانن جون چٽرچٽ چونڪيون ٺهيل هيون. اهي ڏاکڻا علائقا فرانس جي هلڪي هٿ سبب اُهي خطا سمجهيا ويندا هئا جن تي ”اڃا قبضو ٿيڻو آهي.“

اتريون الجيريا، برطانوي سلطنت جي گوري آبادڪاري بينڪيت جهڙوڪ ڏکڻ آفريڪا، ڪينيا، آسٽريليا، نيوزيلينڊ ۽ ڪجهه حوالن سان آمريڪا جهڙيون خاصيتون رکيون ٿي. هي سڀئي اُهي ملڪ هئا جتي يورپين پاڻ کي وڏي انگ ۾ اُتي، مقامي رهاڪن کي دريدر ڪري هڪ نئين سياسي سماجي نظام کي لاڳو ڪيو. انهيءَ طريقه کار اقتدار جي سنڀال کي آسان بڻائي ڇڏيو. ڇاڪاڻ ته نوان آبادڪار بينڪي انتظاميا جا نه صرف فطري اتحادي بڻيا پر مدد لاءِ پڻ اوڏانهن ئي وڃڻا پيا. ڏکڻ آفريڪا جي صورتحال ڪنهن قدر پيچيده هئي جتي آفريڪا (اها جهڙوڪ ڊچ ٻوليءَ جي هڪ شاخ آهي جيڪا 17هين ۽ 18هين صدي ۾ آفريڪا ۾ آباد ٿيندڙ ڊچ ڳالهائيندا هئا، مترجم) ڳالهائيندڙن جو آبادڪاريءَ وارو ڪردار خاص طور تي بوئر جنگ (اٺويهن صديءَ جي آخر ۾ ٿيل ٻه اهم جنگيون جنهن ۾ ڪجهه آفريڪي ديس برطانوي قبضي هيٺ آيا ۽ اڳوڻا ڊچ بينڪي پسپا ٿيڻ تي مجبور ٿيا) ۾ مقامي آباديءَ جي بيدخليءَ سان گڏجي ويو. الجيريا ۽ ڏاکڻي روڊيشيا ۾ گوري آبادڪاريءَ جي پاليسي ته نڪ جي پڪائي سان ڪامياب رهي. 1950ع ۽ 1960ع ۾ جڏهن فرانس ۽ برطانيا سامراجي پڪيٽ جو چس وڃايو ته انهن پنهنجن پراڻن اتحادين کي پاڻ سوا سگهو ڏٺو..... جن اٺويهن صديءَ جي قدرن کي لاڳو ڪرڻ جون اجايون ڪوششون ڪندي، پسپا ٿيندڙ مرڪزي طاقتن ۽ ٽين دنيا جي سرخرو قومپرست قوتن، ٻنهي سان مهاڏو اٽڪايو. اُهي سامراجي حڪومتن سان سامراج ڪانوڊيڪ سڃا هئا.

انهن جڳهين جهڙوڪ الجيريا جي ڏاکڻي علائقن، ۾ انتظامي مامرا وِتر گهڻن مسئلن جو شڪار هئا جتي يورپي آبادڪارن جي قابض ٿيڻ جو ڪو خيال ڪونه هو. هتي مقامي رهاڪن سان ڪنهن سطح تي مصلحت ڪانسواءِ ٻيو ڪو رستو ڪونه هو. هڪ ضلعي آفيسر پنهنجي ڪجهه ماتحتن سان طبعي طور ڪنهن به ريت هڪ اُن علائقي ۾ سڏي حڪمرانيءَ جي اهل نه هو جنهنجي پڪيٽ يورپي ملڪ جيتري ٿي سگهي پئي. مقامي ادارن جي ڪمزورين ۽ سگهه جو بهترين استعمال ڪندي کيس انهن سان ٺي ڪم ڪرڻو ٿي پيو. مقامي اڳواڻن کي جيتري محدود آزادي ڏني ويندي، بينڪي حڪومت جي اوتري ئي گهٽ دست اندازي هوندي نظر و ضبط قائم رکڻ اوترو آسان هوندو. (پا مسئلن جي حل لاءِ انتظاميا جو فوج تي انحصار به اوترو گهٽ ٿيندو. (اهڙيءَ ريت) الجيريا جي ريگستان ۾ پنهنجو ڪيل نظام درحقيقت ان طريقه کار جو اظهار هو جيڪو ايشيا ۽ آفريڪا جي گهڻين نئين يورپي بينڪيتن ۾ لاڳو هو.

هن نظام ۾ سامراجي طاقت پنهنجو پاڻ کي بالا سماجي ۽ سياسي ڍانچن مٿان

مڙهيو. هنن مقامي بااثر ماڻهن جهڙوڪ قبائلي سردارن، وڏيرن، جاگيردارن، مُکين يا جيڪو ڪجهه به اتي موجود هئو جي سهائتا حاصل ڪئي ۽ کين پنهنجو (استحصالي) ڪم ڪرڻ ۾ آزاد ڇڏيو. درحقيقت هُنن آديواسي سماج کي پنهنجو پاڻ هلائڻ ڏنو. پنهنجي محڪومن جي حوالي سان يورپي حڪومت پردي پٺيان ئي موجود رهي. ڏورانهين علائقن جا رهاڪو بمشڪل ئي سندن وجود کان باخبر هوندا هئا. اڻسڌي حڪمراني سڌجندڙان طريقه ڪار جي نسبت اڻويهين صديءَ جي آخر ۾ نائيجيريا اندر لارڊ لوگارد سان جوڙي ويندي آ. هو قبائلي سردارن سان ٺاهه ۾ آيو ۽ موت ۾ عطا ٿيل جاگيرن اندر پنهنجي طور طريقن ۾ آزاد ڇڏيل سردارن، برطانوي شهنشاهيت جي بيعت قبول ڪئي. پر لوگارد جو نظام ڪا نئي ڳالهه نه هئي. هُن انهن قانونن کي ئي ترتيبيو جن تي سندس ساٿاري سالن کان لاشعوري طور پوري دنيا اندر عمل پيرا هئا. هندستان جون شاهائين رياستون ان اڻ سڌي حڪمرانيءَ جي نظام جو مڪمل اظهار هيون. راڄ جي ڪُلي سنڀال هيٺ اهي نالي ماتر آزاد ملڪ هئا. عملي طور کين پنهنجي اندروني خودمختياري اوستائين حاصل هئي جيستائين اُهي پنهنجي اوسي پاسي موجود برطانوي علائقن جي استقلال جي پائيداريءَ کي پريشان نه ٿي ڪيائون. سندن آزاديءَ تي هندستاني حڪومت پنهنجي مفادن جي اطلاق لاءِ پنهنجي سياسي نمائندن ۽ سول نوڪر شاهي ذريعي سخت نظر ٿي رکي.

قاهره ۾ وڏي عرصي تائين برطانوي سفير طور مقرر لارڊ ڪرومر ان سڌي حڪمراني جي فلسفي کي سهنجي نموني سهيڙيو آهي. هو هڪ اهڙي مُلڪ ۾ سياسي نمائيندو هو جيڪو لکت ۾ ته برطانوي شهنشاهيت جو حصو نه هو پر عملي طور اڻکي هڪ طايعمدار رياست وانگر ٿي هلايو ويو. هُن چيو ”اسان مصر تي حڪمراني نه پيا ڪريون اسان ته صرف مصر جي حڪمرانن تي حڪمراني پيا ڪريون“.

وڏي پيماني تي يورپي آبادڪاريءَ جي پيٽ ۾ اهو طريقه ڪار وڌيڪ حرفتائو هو. اهو سستو ۽ اثرائتو هو. پردي پٺيان ان (وڏي) قوت جو پوءِ لازمي طور موجود هو پر جيڪڏهن نظام احسن نموني هلي رهيو آهي ته پوءِ انجي ضرورت به نه ٿي رهي ڇاڪاڻ ته مقامي حڪمرانن جا مفاد به بينڪي نظام سان ٺهڪي بيهڻ ۾ هئا. ڪا به ڊگهي مزاحمت يا بغاوت حڪومت جيان سندن پنهنجي بيهڪ خلاف پڻ خطرو هئي. پوري دنيا جي حڪمرانن ۽ نوابن جيان، هُنن به هر قسم جي انتشار کي پنهنجي وجود لاءِ خطرو ٿي سمجهيو ۽ اُهي اڪثر دفعا صحيح به هوندا هيا. هندستاني شهزادا ڪجهه سال ئي برطانوي راڄ ۾ رهي سگهيا. هندستاني حڪومت کانئن سڀ اختيار ۽ عهدا ڪسي ڇڏيا. ساڳي ريت اهو به ڪو حُسن اتفاق ڪونهي ته نون آزاد ٿيندڙ ملڪن جي ملڻ بعد بينڪي سياست ۾ زرعي سڌارن جا تمام گهڻا اثر پيا. مقامي بااثرن (سينين، نوابن) جي عهدن، اعزازن ۽ اختيارن سان بينڪي حڪومت جيترو گهٽ وڇڙي ٿي، موت ۾ پوئين کي به نظام جي بحالي ۽ هيٺين ڀرتن کي ظابطي ۾ رکڻ لاءِ سهڪاري نه ٿيڻ جا سبب گهٽ ئي مليا ٿي.

اهڙي ريت اڻ سڌي حڪمراني، محدود انتظامي ۽ عسڪري وسيلن کي وڌائڻ جو هڪ اثرائتو طريقو هو پر انجا بنياد ڪمزور هئا. (انجي) ناڪامي جي قيمت تباهه ڪن تي سگهي پئي جيئن برطانيا 1857ع جي بغاوت سببان ڪئنيو جڏهن سڀ صوبا سندس منهن سامهون (برنڊز جبل وانگي) ڦاٿا. (جڏهن) اترين هندستان جي وسيع خطي تي سندن بظاهر مضبوط حڪومت ڪجهه هفتن جي عوامي ڪروڙ سان وڃي پٽ پئي.

1857ع جي بغاوت يورپي سلطنت جي انهن ڪمزورين کي ظاهر ڪيو جن هڪ صديءَ کانپوءِ کيس تباهه ڪري ڇڏيو. سامراجي گورنر قد آور ٿي لڳا ڇاڪاڻ ته اهي مقامي غدارن جي ڪلهي چڙهيل ها. مقامي سهولتڪار جيڪڏهن ٿاڀو ٿيڻ ڪاڌو يا سهڪار کان جواب ڏنو يا سهڪار ڪري نه سگهيون ته پوءِ پينڪي اختيارين به ڏوڙ ۾ اونڌي منهن ڪري پيون. جيستائين انتشار مقامي (يا محدود) رهيو ته انجي تدارڪ لاءِ سخت قوت استعمال ڪئي وئي، چڙوچڙ بغاوتن کي هر جڳهه تان جٿا گهرائي ڇڏيو ويو. پر جيڪڏهن بي ايمانن جي خاطر خواه حد تائين پڪڙي جيئن هندستان ۾ 1940ع ۽ الجيريا ۾ 1950ع ڌاري ٿيو ته سامراجي طاقت جا وسيلا به اينگهجن شروع ٿيا. هنن جيڪڏهن هڪ جاءِ تي بغاوت جي باهه وسائي ته ٻي هنڌ باهه پڙڪي اُٿي. ڪنهن به حڪومت جا ڏينهن ته تڏهن ئي ٻڄجي ويندا آهن جڏهن ان جو سمورو آڌار پنهنجي سپاهه جي سويلين آباديءَ ۾ خوف پيدا ڪرڻ واري سگهه تي وڃي بچندو آهي. ان ۾ ڪيترائي سال لڳي سگهن ٿا ۽ هار مڃڻ کان اڳ تمام گهڻو رتو ڇاڻ پڻ ٿي سگهي ٿي پر هار هڪ اثر نتيجو هوندو آهي. ويهين صديءَ جي پوئين حصي ۾ بينڪنن جي خاتمي جواهوئي ڍنگ هو. مختلف جاين ۽ مختلف وقتن تي سامراجي طاقتن جو ڏوهه ڏٺو ۽ اڻسڌي حڪمراني جو ڍانچو ڏير ٿيو.

اهو عمل جنهن رفتار سان پوري دنيا ۾ شروع ٿيو سو حيران ڪندڙ هو. صدين تائين يورپي طاقتون عالمي (سياسي سماجي) لاڳاپن جي غالب حقيقت هيون. پر 1945ع ۾ اتحادي فوج جي فتح جي ڪجهه ڏهاڪن ۾ اهي هر هنڌان ايئن هوا ٿي ويون جواهو مڃڻ به مشڪل ٿي پيو ته سندن وجود به ڪڏهن هو. جيئن ويهين صديءَ تاريخ جي ڪُن ۾ غرق ٿي، تيئن نئين دهليءَ جي صدارتي محل ۾ برطانوي وائسراءِ جو خيال، لال قلمي ۾ مغل بادشاهن جيان ڏورانهون (يا پراڻو) محسوس ٿيڻ لڳو. آزاديءَ جي ڏهاڪو سالن کانپوءِ، الجيريا ۾ بسڪرا جي نخلستان جي هڪ تفريح گاهه ۾ گهمندي هڪ سياح کي فرانسيسي نشان حيران ڪن تائين اٽلپ مليا بلڪل ائين جيئن رومي ڪنڊرن کان ڪُجهه ميل پري تيمقاد جو نظارو هوندو آهي، جتي شام جي چانهه جا پڙڪيلا اشتهار هوٽلن جي پتتين تي لڳل هوندا آهن..... جيئن هوف ٽنڪر هندستان جي حوالي سان چئي ٿو.

”پوئتي جيڪڏهن ڏسجي ٿو ته آزاديءَ لاءِ سموري جدوجهد اڻٽري پائيندي هئي. 1980ع ڌاري پنجونجاه سالن جي هر ماڻهوءَ کي جيڪا شئي غير معمولي ٿي لڳي سا اها ته دنيا جي

هڪ ڪُنڊ تي موجود هڪ ننڍي قوم دنيا جي ٻي ڪُنڊ تي موجود سلطنت جي قسمت کي طئي ڪيو هوندو. توڙي جو تڏهن سامراجي حڪمراني اُمت محسوس ٿيندي هئي.

سامراجي حڪمراني اُمت انگري لڳندي هئي جو اُنجي مجهول واقفيت سان، هاڪاري وفاداري جو عنصر مُنڌل طور هڪ تيل هو. سنڌ جهڙو صوبو ته وفاداريءَ جي نموني طور اڳيان ڪيو ويندو هيو جنهنجي حڪمرانن هميشه برطانوي حڪومت سامهون ٿيڻ کان لنوايو هو. هُنن 1857ع ۾ باغين جي مدد ڪئي نه به ڪئي هُجي پر انگريزن جي مدد لاءِ به هُنن ڪڪ ڪڪي بيٺو ڪونه ڪيو. ايندڙ ڪجهه ڏهاڪن ۾ پوري هندستان ۾ مقامي شاهوڪارن کي وڏي محنت سان برطانوي نظام جي حق ۾ بيهاريو خريديو ۽ تيار ڪيو ويو. پر ان (نظام) کي جڏهن 1930 ۽ 1940ع ۾ چڻ آئي ته تڏهن به هُنن (شاهوڪارن) انگريزن جي مدد لاءِ ڪُجهه ڪونه ڪيو. برطانيا کان امڪاني طور مستفيد ٿيڻ جي باوجود هندستاني سماج جي روايتي اڳواڻن منجهان ڪنهن هڪ به قومپرستيءَ جي آڀرندڙ لهر آڏو بند ڪونه ٻڌو توڙي جو اُهي ان سان ڪا گهڻي همدردي رکندڙ به ڪونه هئا. اها مجهول وفاداري جنهن 1858ع ۾ برطانيا کي وري هندستان فتح ڪرڻ ڏنو سا تڏهن به بي نياز ئي بيبي رهي جڏهن هُن 1947ع ۾ کين هندستان ڇڏي ڏيڻ ڏنو.

ان لحاظ کان تنهنڪري برطانوي سلطنت سنڌ جهڙي پاسيري ڏيبي ۾، جتي بينڪي حڪمراني محڪومن سان هڪ ڪامياب رشتي تائين رسي چُڪي هئي، کٽيو به ته هارايو به. سامراج جي اندروني ساختياتي حقيقت (روڪٽ) کي سمجهڻ لاءِ، هُنن ئي خطن (جهڙوڪ سنڌ) تي وڌيڪ ڌيان ڏيڻ گهرجي. هتي ئي ائسڊي حڪمرانيءَ جي حقيقت سمجهه ۾ اچي ٿي. بينڪي نظام جي صحتمند جسم جي چير ٽاڙ ڪري ڪو به اهواندازو ڪري سگهي ٿو ته چواهو گهڻو عرصي تائين جتاءُ ڪري سگهيو ۽ چو پنهنجي انت کي رسيو. هيٺ ڄاڻايل محنت جواهو ئي مقصد آهي.

مصر ۾ ڪرومر جيان برطانيا به سنڌ کان وڌيڪ سنڌ جي حڪمرانن تي حڪومت ڪئي. صوبي جي وڏن مسلمان جاگيردارن سان هُنن اتحاد ڪيو. عام طور وڏيرو سڏيو ويندڙ انهن ماڻهن کي وڏيون جاگيرون هيون جنهن کين تمام گهڻي دولت ۽ اڻ کٽ مقامي طاقت سان نوازيو. حڪومت کان آزاد سندن بينڪ سنڌي بهراڙي جي حقيقتي حڪمرانن واري هئي. برطانيا جي (سڌي) آمد کان گهڻو اڳ وڏيرا پڙ تي موجود هئا ۽ برطانيا جي وڃڻ کانپوءِ به اُهي اڄ سوڌي موجود آهن. جيستائين سندن جاگيرون محفوظ رهيون. تيستائين وڏيرا بينڪي حڪومت سان ايئن ناهن ۾ رهيا جيئن انهن کان اڳ جي حڪمرانن سان هيا ۽ جيئن اُهي بعد ۾ اڄ جي حڪمرانن سان آهن.

اڻ سڌي حڪمراني سنڌ ۾ صدا ساڻي رهي. (۽ هن وقت تائين به اڻ سڌي حڪمرانيءَ جو ئي راڄ آهي جنهن کي چونڊن جي نظام ذريعي جمهوريت جو اچو چوڻو هڻي لڪايو ويندو آهي. مقامي جاگيردار کان صوبائي سطح جي اقتدار ۽ مٿي رياست جي مختلف ادارن تائين طاقت جواهو دائريوار سرشتو ايئن ئي اڄ به پنهنجو عوام ۽ قوم

دشمن جديد بينڪيتي ڪردار ادا ڪري رهيو آهي. ٻين لفظن ۾ سڌو سرمائيدار ٿو نظام اڻ سڌي سياسي حڪمرانيءَ سان اسان سڀ جي قسمت کي طئي ڪري رهيو آهي. مترجم) ساڳي وقت اها به ظاهر ظهور حقيقت آهي ته اڻ سڌي حڪمراني تڏهن ئي محفوظ ٿي پئي سگهي جڏهن وچ وارن پر تن ان جي مدد جو طئي ڪيو هجي. جڏهن ڪو حڪمرانن مٿان حڪمراني ڪندو آهي ته پوءِ کيس اها پڪ پوڻ لازمي آهي ته هيٺيان حڪمراني ڪندا رهن نه ته نظام اچي پت پوندو. اها ڳالهه 1952ع ۾ تڏهن ثابت ٿي جڏهن ڪرنل ناصر (جمال عبدال ناصر) بادشاهه فاروق جو تختو اونڌو ڪيو ۽ لارڊ ڪرومر جي وڏي محنت سان ٺاهيل حڪمران پرت کي هٽائي ڇڏيو ۽ هڪ فيصلي سان برطانوي طاقت کي ٻهاري ڇڏيو. برطانوي بينڪي منتظمين پنهنجي انهيءَ ڪمزوريءَ ۽ اتحادين جي ضرورت کان پليءَ پٽ واقف هيا. اٺويهين صدي جيئن ئي سُري هلي تيئن سنڌ ۾ مقرر ڪوڙ سارن (منتظمين) کي پنهنجي سرپرستيءَ هيٺ ڪمزوريءَ جو خوف ورائيندو ويو. هندستان جو دائمي مرض يعني زرعي قرض وڏيرن جي سگهه کي اندران ئي اندران پاڻي رهيو هو. زمين ۽ ان سان جُڙيل دولت ۽ طاقت قرضي وڏيرن جي هٿن منجهان نڪري قرض ڏيندڙن ڏانهن وڃي رهي هئي، جيڪي هندو وياج خور هيا (ننڍي کنڊ جي ورهاست انهيءَ تاريخي هاڪاري عمل آڏو بند وڌو جنهن ۾ تمام گهڻو تيزيءَ سان زرعي ۽ ملڪيتي لاڳاپا تبديل ٿي رهيا ها. مترجم). وڏيرن جي تباهي ۽ هندو واپارين جي سندن جاءِ وٺڻ سان اُن سگهاري سماجي انقلاب جي جوڙجڪ پئي ٿي جيڪو پُرامن طريقي سان ٿي نه پئي سگهيو. اهو سنڌي ٻهراڙيءَ ۾ شورش پيدا ڪري پيو ۽ هلندي هلندي برطانوي راڄ جي بنيادن کي پڇي پورا ڪري ٿي سگهيو. حڪمرانيءَ ڪرڻ لاءِ ڪي حڪمران هجن ئي نه ها چاڪا ته اهي هندن کي دٻائڻ جي جنگ ۾ ئي ڦاٿا پيا هجن ها ۽ راڄ جي عمارت وڃي پت پوي ها. اهو هڪ خوفناڪي منظر کي اڳيان ڪري رهيو هو. برطانوي حڪومت توازن کي وري لهڻ ۽ نظام کي بچائڻ لاءِ پنهنجو پاڻ کي بحران ٽارڻ ۾ ئي وقف ڪري ڇڏيو.

تنهنڪري هن مطالعي جو مُک مقصد ئي طاقت کي ۽ خاص طور تي سنڌ جي ٻهراڙي ۾ طاقت جي فطرت کي سمجهڻ آهي ته انجو اطلاق ڪيئن ٿيو. اها ڪيئن تبديل ٿي يا بينڪي حڪمرانيءَ جي اُن گُلي طاقت جي نظام سان ان جو رشتو ڪيئن هو جنهن کي نيپئر ملڪ مٿان بزور شمشير لاڳو ڪيو هو. هن مطالعي جو آڌار فقط هڪ صوبي ۽ انجي اهم ماڻهن مٿان آهي. اها هڪ خاڪو جوڙڻ جي ڪوشش آهي ته روزاني جي زندگيءَ ۾ اڻ سڌي حڪمرانيءَ جو مطلب ڇا هو؟ اهڙي طريقي سان اميد ته هي محنت انهن طريقن ڪارن کي، جن يورپي منتظمين کي ٻين ماڻهن جي ديس ۾ هڪ وڏو عرصو اڻ گهرائيل مهمانن طور رهڻ ۾ سگهه بخشي ۽ پوءِ اهي نڪرڻ تي مجبور ٿيا؟ جنهن سببن کي سمجهڻ ۾ مدد ڏيندي

جام ساقي

1944 کان 5 مارچ 2018 تائين

منظور تهيم

(ڪامريڊ منظور تهيم وڏي عرصي کان ڪميونسٽ سياست ۽ فڪر سان سلهاڙيل رهيو آهي. پاڻ روشنائي ميگزين جا ايڊيٽر پڻ رهيا آهن ۽ هن وقت ترقي پسند منصوبن جي پليٽ فارم تان سرگرم آهن. ادارو ڪنهن هڪ پن مامرن تي اختلافن باوجود ڪامريڊ ڄام تي سندس مضمونن کي ڇاپيندي سُرھائي محسوس ڪري رهيو آهي)



پهرين ه ه هو ڪنهن کي موهي نه سگهندو هو پر جيڪي ماڻهو سندس تعلق ۾ آيا تن کي ياد هوندو ته هن شخص جو ڳلي تي چمي ڏيڻ وارو عوامي انداز پوءِ ڪنهن حد تائين مقبول ٿيو ۽ جيڪا پوءِ انجي سڃاڻپ بنجي وئي. ڄام ساقي کي ڪميونسٽ سياست ۾ وٺي اچڻ وارو شخص ڪامريڊ غلام محمد لغاري هو جنهن 1940_45 ڌاري خاڪسار تحريڪ کي الوداع چئي هاري حقدار تحريڪ ۾ سرگرم

ٿيو هو ۽ هارين جي حقن جي جدوجهد جي سلسلي ۾ کيس جيل پڻ وڃڻو پيو هو. ڪجهه ئي سالن جي وقفي کانپوءِ 1963_64 ڌاري جڏهن ڄام ساقي به پابند سلاسل ٿيو ته اتي سندس هڪ پيرو پيهر ڪامريڊ غلام محمد لغاري ۽ مهر حسين شاهه سان ملاقات ٿي جيڪا پوءِ نظرياتي تعلق ۽ ڪاٻي ڌر جي سياست جو بنياد بڻي. 65 ۽ 66 ۾ ذوالفقار علي ڀٽو تاشقند معاهدي سان اختلاف رکڻ ڪري ايوب جي ڪابينا کان ٻاهر اچي عوامي رابطو مهر جو آغاز ڪيو. انهن ئي ڏينهن ۾ حيدرآباد اسٽوڊنٽس فيڊريشن پنهنجي سالياني ڪنوينشن لاءِ عنايت ڪشميري جي تجويز پيش ڪئي ته ڪنوينشن ۾ ڀٽو صاحب کي خطاب جي دعوت ڏني وڃي، ڄام ۽ يوسف لغاري جڏهن ڀٽو کي دعوت ڏيڻ پهتا ته ڀٽي کين چيو ته توهان ايوب جي آمريت ۽ بربريت جو مقابلو ڪري نه سگهندا، ڇاڪاڻ ته ايوب مون تي سخت ناراض آهي، جنهن تي ڄام چيو ته اسين ڀٽو وارن سان ناهيون مان هڪ اسڪول ماستر جو پٽ آهيان ۽ اسانجو ڪنوينشن يوسف لغاري منشي

جو پت آهي، اسان بيهڻ وارن مان آهيو. پتي لاءِ هي موقعو هو ته هو پنهنجي سڃاڻپ کافي ڌر سان ائين جوڙي جو اها ان کي ڪنهن موقعي تي ڪم اچي سگهي. ان جلبي جو مقصد ون يونٽ خلاف محاذ ٺاهڻ هو پر پتي صاحب هڪ لفظ به ون يونٽ خلاف نه ڳالهايو. بلڪ اڳتي هلي جڏهن پتي صاحب صدر پاڪستان ٿيو ته ئي پهريون ڪم ڄام سائي جي گرفتاري وارو ڪيائين. حيدرآباد اسٽوڊنٽس فيڊريشن جي ساٿين ون يونٽ خلاف جيڪا تحريڪ هلائي ان ۾ ڄام جو موقف هو ته ان تحريڪ کي سماج جي باقي محروم طبقن سان جوڙي ڪري هلائجي ته جيئن اها سياسي تحريڪ جو رخ اختيار ڪري سگهي ۽ سماج ۾ اشتراڪي معاشي ۽ سماجي تبديلي ٿئي سگهجي. پر سندس فافلي جي باقي دوستن جو موقف انجي ابتڙ هو جيڪي ون يونٽ جي خاتمي جا ته حامي هئا پر آمراني سرڪار کي ناراض ڪرڻ جا حامي نه هئا. جنهن سبب ڪري ڪيترن ئي موقعن تي باقي دوستن جو رويو ڄام سان غير جمهوري ۽ نامناسب رهيو جنهن جو ذڪر ڪامريد انهن خطن ۾ ڪيو آهي جيڪي هن پشاور جيل مان حئي پليجو کي لکيا هئا. جيڪي پوءِ ايس اين ايس ايف پبليڪشن پاران شايع ٿيا جن ۾ ڄام پين به ڪيترن تڪليف ڏيندڙ ڳالهين جو ذڪر ڪيو هو. هن هڪ موقعي تي ائين به لکيو ته ٻن ساٿين هنجو ڳلو پڪڙيو ۽ هن کي گهٽ وڌ ڳالهايو. ڄام کي ڇڏڻ وارن مان هي اهي پهريان ماڻهو هئا جن ڄام سان محض ان ڪري اختلاف رکي علحده ٿيا ته ڄام ون يونٽ جي تحريڪ کي سياسي تحريڪ ۾ تبديل ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو آهي. پر پوءِ تاريخ ثابت ڪيو ته ڄام جو موقف درست هو جنهن جو مثال جيڪب آباد وارو اهو شاندار جلسو هو جنهن ۾ هزارين ماڻهن ڄام جي موقف جي تائيد ڪئي. هتي هي ڳالهه لکڻ جو مقصد اهو هو ته ڄام پارٽي جو سيڪريٽري جنرل هو ۽ عوام جي حقن جي ڳالهه ڪري رهيو هو. پر ان کان اڳ 3 ڊسمبر 1960 ۾ نوجوان ڪميونسٽ حسن ناصر کي لاهور جي شاهي قلعي ۾ سخت تشدد ڪري شهيد ڪيو ويو جنهن ڪري پارٽي لاءِ مشڪل حالتون پيدا ڪيون ويون. حسن ناصر جي شهادت دراصل آمريت خلاف اٿنڌڙ نظرياتي ۽ فڪري جدوجهد کي ختم ڪرڻ هو. 4 ڊسمبر تي حسن ناصر جي والده زهره علمدار حسن پنهنجي نوجوان پٽ جو لاش وصول ڪرڻ لاءِ انڊيا جي شهر حيدرآباد کان لاهور پهتي پر پوءِ ماءُ پنهنجي پٽ جو منهن به نه ڏسي سگهي، سندس امڙ کي سڃاڻپ لاءِ حسن ناصر جا ڏنڊ ۽ وار ڏيکاريا ويا، جن کي حسن ناصر جي امڙ سڃاڻڻ کان انڪار ڪيو. قبرستان جي گيت تي تقرير ڪندي امڙ حسن ناصر کي ياد ڪندي چيو ته حسن ناصر اعليٰ مقصد لاءِ شهيد ٿيو. مون کي پنهنجي پٽ تي فخر آهي، مان ان مقصد مٿان ته پنهنجا سمورا پٽ شهيد ڪرائي سگهان ٿي. 3 نومبر 1968 حيدرآباد جي هوٽل انڊس ۾ سنڌ نيشنل اسٽوڊنٽس فيڊريشن جي قيام جو اعلان ٿيو. ڄام سائي انجو پهريون صدر ۽ مير ٽيڊو سيڪريٽري جنرل چونڊيا ويا. هڪ طويل روبوشي کانپوءِ ڄام کي هڪ ڀيرو ٻيهر ضيائي مارشلا دوران 1978 ۾ گرفتار ڪيو ويو ان ڏهن سالن جي وچ واري عرصي ۾

ڄام ساقي ملڪ جي ٻين سمورن سياسي ليڊرن کان وڌيڪ متحرڪ، سرگرم ۽ عوام سان رابطي ۾ رهيو. رپوشي جي باوجود سمورن بين الاقوامي نشريات تي ادارن ۾ ڄام جا بيان نشر ٿيندا رهيا. هي اهو عرصو هو جنهن دوران ذوالفقار علي ڀٽي 73 ۾ بلوچستان ۾ نيپ جي حڪومت کي ختم ڪيو نه صرف ايسٽائين پر فوج بلوچستان تي چاڙه ڪري خوفناڪ صورتحال پيدا ڪري ڇڏي. ڄام ساقي جي بقول ڀٽو جي اها تمام وڏي سياسي غلطي هئي جنهن پوءِ خود هن جا سمورا رستا بند ڪيا. جيڪڏهن ڀٽو بلوچستان ۽ خيبر پختونخوا جون حڪومتون ختم نه ڪري ها ان کي ڪڏهن به ڦاسي نه اچي ها.

9 آگسٽ 1980 جنرل ضياءَ جي فوجي آمريت دوران سخت ٽارچر ڪري نوجوان سياسي ۽ شاگرد اڳواڻ نذير عباسي کي شهيد ڪيو ويو. ڪامريڊ نذير عباسي جي شهادت جي ٽن ڏينهن کانپوءِ نشتر پارڪ ۾ ٽيندر عيد نماز کانپوءِ ڪامريڊ جيڪي پهرين صف ۾ بيٺا هئا نورا هڻڻ شروع ڪيا ته ڪامريڊ نذير عباسي جي قاتلن کي ڦاسي ڏيو. هي طئي آيل احتجاج هو جنهن ۾ بي بي سي جا نمائنده به شامل هئا. پوءِ اهو جلوس هزارين ماڻهن جي قافلي جي صورت ۾ سولجر بازار تائين نعره هڻندو هلندو رهيو. ان کان اڳ حميده گهانيگرو پاران هاءِ ڪورٽ ۾ رٿ پيشن جي جواب ۾ جنهن ۾ سرڪاري وڪيل ڪوڙو بيان ڏنو ته ڪامريڊ نذير جو موت بيماري سبب ٿيو آهي. ان خلاف احتجاج ۾ ڪيترن ساٿين چيف جسٽس هاءِ ڪورٽ جي عدالت ۾ نورا هليا ۽ ان واقعي جي پسمنظر ۾ مشهور شاعره فهميده رياض پنهنجي مقبول نظم ايوان عدالت تخليق ڪئي. حسن ناصر کانپوءِ نذير جي شهادت پارٽي لاءِ ۽ سندس ساٿين لاءِ وڏو ڌچڪو هو. نذير عباسي جي قاتلن کي گرفتار ڪري ڦاسي ڏيڻ وارو مطالبو اڄ تائين ٿيندو پيو اچي. نذير پنهنجي فڪر ۾ پورهيت طبقي جي جدوجهد تي يقين رکڻ وارو ماڻهو هو ۽ مارڪسي دانشور نه هجڻ جي باوجود سنجيده سياسي ورڪر هو ۽ مارڪسزم جو مطالعو ڪندو رهندو هو. اها حقيقت سندس ڳالهين ۽ دليلن مان ظاهر هوندي هئي. ان جي ڀيٽ ۾ نذير جا هم عصر امداد چانڊيو، گهنشام پرڪاش، شبير شر، امر لعل ۽ نرنجن ڀٽي بورجوا رجحان جا حامي رهيا ۽ هاڻ به آهن (وڌيڪ تفصيل پڙهڻ جي لاءِ احمد سليم جو ڪتاب ڄام ساقي، چلي چلو ڪهه منزل ابهي نهين آئي جي صفحي نمبر 126 کان 138 کي پڙهو جنهن ۾ نذير ۽ هنن ساٿين جي فڪر کي سمجهي سگهجي ٿو) جنهن ۾ هڪ هنڌ ته ائين به لکيل آهي ته سنڌ يونيورسٽي جي ايڊيٽوريم ۾ ڪامريڊ حيدر بخش جتوئي ڏهاڙو ملهايو پئي ويو. ان پروگرام ۾ پارٽي فيصلي تحت جاويد شڪور کي ڳالهائڻ لاءِ موڪليو ويو جنهن تي امداد چانڊيو ۽ نرنجن مخالفت ڪندي چيو ته اسان ڪنهن مهاجر کي تقرير ڪرڻ نه ڏينداسين. هتان جو ماحول قومپرستي وارو آهي.

ايشياڻي ڊڪٽيٽر جنرل ضيا ان وقت جنهن وڏي مخالفت کي منهن ڏئي رهيو هو

سا ڪميونسٽن پاران هلندڙ جدوجهد هئي. بنا ڪنهن شڪ جي ڪميونسٽ ان وقت ملڪ جي جمهوري ۽ انقلابي تحريڪ جي رهنمائي ڪري رهيا هئا، اهو سبب هو جو ڪامريڊ ڄام تي بغاوت جو ڪيس ٺاهيو ويو جيڪو پوءِ حيدرآباد سازش ڪيس جي نالي سان مشهور ٿيو. ڄام ساقي هڪ طويل عرصو جيل اندر قيد تنهائي جو شڪار رهيو. انهن حالتن ۾ سندس دوست ۽ ساٿين جو فڪر مند هجڻ يقيني هو ڇاڪاڻ ته ڄام جي پگڙجندڙ صحت ڪري ڪيس ڳڻتي جوڳي حالت ۾ جناح اسپتال ۾ داخل ڪيو ويو هو. هي 1985 جي ڳالهه آهي جڏهن ضياء شاهي جو آمرانہ دور پوري ملڪ مان اٿندڙ جمهوري تحريڪ کي انتهائي بزدلانہ انداز سان منهن ڏئي رهيو هو. انهن ڏينهن ۾ ساڳي اسپتال ۾ ڄام سان گڏ جي ايم سيد به اسپتال ۾ داخل هو ۽ جنرل ضياء جي ايم سيد سان ملاقات کانپوءِ ڄام سان ٻه ملاقات ڪرڻ چاهي ٿي پر ڄام انڪار ڪندي چيو هو ڪنهن آمر سان نه ٿو ملي سگهي. 10 ڊسمبر 1986 تي ڄام ساقي کي جناح اسپتال مان آزاد ڪيو ويو. 87 ۾ پارٽي پڻ ڌڻن ۾ تقسيم ٿي هڪ هواڪري تي ۽ ٻيو اقليتي گروپ جنهن جي سرواڻي مير ٿيڻو امداد چانڊيو غلام رسول سهتو محمد خان سولنگي ۽ رحيم بخش جعفري ڪري رهيا هئا. هنن دوستن پارٽي ۽ ڄام سان ان بنياد تي اختلاف ڪيا ته

1. پارٽي قومي سوال تي واضع ناهي.
2. پارٽي جو نالو ڪميونسٽ پارٽي آف پاڪستان مان تبديل ڪري لبرل قسم جو رکيو وڃي

3. سوشلزم بجاءِ جمهوريت لاءِ جدوجهد ڪرڻ گهرجي.

ڄام ساقي آزاد ٿيڻ کانپوءِ هڪدم پوري ملڪ جي دورو تي نڪري پيو ۽ انهن ڏينهن ۾ ڊي ايس ايف جو مرڪزي ڪنوينشن ٽنڊي ڄام يونيورسٽي ۾ ڪرڻ جو اعلان ڪيو ويو جنهن جو ان وقت مان چيئرمين بڻيس ۽ مرڪزي چيئرمين علي حسن چانڊيو کي چونڊيو ويو هو. ان ڪنوينشن کي اردو ڳالهائيندڙن مان جمال نقوي ۽ ڊاڪٽر اعجاز نذير پڻ خطاب ڪيو هو جنهن ۾ هنن پنهنجو واضع موقف ڏيندي چيو ته هن رياست هتان جي قومي مسئلن کي ان قدر خراب ڪيو آهي جو هاڻ هن ملڪ جون قومون پنهنجي شناخت وڃائي رهيون آهن هن چيو ته اسين اردو ڳالهائڻ وارا سنڌي آهيون ۽ هن ڌرتي ۾ ئي مرن ڏاسين.

سنڌي ميگزين شعور ۾ ان دوران مير ٿيڻي، غلام رسول سهتو ۽ امداد چانڊيو جا انٽريوز ڇپيا جن سان ٻيا ڪيترا اختلاف ايري سامهون آيا انهن مان هڪ ڳالهه جيڪا واضع ٿي سامهون آئي سا هي هئي، غلام رسول بقول ته پارٽي مٿان اردو ڳالهائيندڙ حاوي آهن ان ڪري پارٽي سان هلڻ مشڪل آهي. ان کان علاوه هن ائين به چيو ته مارڪسزم پرڏيهي نظريو آهي. مير ٿيڻي به ڪجهه اهڙي قسم جي ڳالهه ڪئي ته مارڪسزم فرسوده نظام تي چڪو آهي. امداد چانڊيو چيو ته ڪميونزم جي فڪر ۾ جهول آهي. هي

سموريون ڳالهائون تحريري طور شعور رسالي ۾ محفوظ آهن. ڄام ساقي پارٽي جي اندر ٿيندڙ اختلافن کي منهن ڏيڻ جي پوزيشن ۾ نه هو ڇاڪاڻ ته ڄام ساقي مارڪسزم جي بنيادي اصولن ۾ پڙ ۽ دانشور هئڻ جي پيٽ ۾ مسلسل جدوجهد ۾ رهڻ وارو ماڻهو هو. پر ان چڪتاڻ سبب هن مان ڪميونسٽ سياست کان ٽڪاوت ۽ ڪنهن قدر مايوسي جا اهڃاڻ ظاهر ٿيڻ لڳا. ظاهر آهي ته ان چڪتاڻ ڪري پارٽي ۾ هاڻ سگهه ٿي نه رهي جو انهن اختلافن کي منهن ڏئي سگهي ۽ باقي رهي سهي ڪسر ته گورباچوف جي پروسٽريڪا ۽ گلاسٽنوسٽ پوري ڪري ڇڏي. 88 جي آخر تائين هي دوست پارٽي کان اهڙي صورت ۾ باقاعده ڌار ٿا جو ڪو ڪنهن جو نه رهيو. 90 ۾ ڄام ساقي پارٽي تان استعيفا ڏئي جيڪا تحريري طور تي اقبال ملاح لڳ ڀڳ ملڪ جي سمورن اخبارن تائين هٿوٿ پهچائي، ڄام کي پيپلز پارٽي ۾ شموليت ڪرڻ جو جن مشورو ڏنو انهن جدوجهد، ڪمٽمينٽ، شهادتن ۽ قيد بند جي سموري تاريخ کي پهرين پنهنجن هٿن سان دفن ڪيو. انهن مان اڪثريت ڄام ساقي جي مرتئي تي سڀ کان اڳين صف ۾ بيٺل نظر آيا.

- ”جيڪڏهن ڪو توهان جي غلطي بابت ڳالهائي ته ڇٽوس ته اها پلي ڳالهه آهي، خامين کانسواءِ توهان ۽ مان وجود نه رکون ها.“
 - ”منهجو مقصد سادو آهي، ڪائنات جي مڪمل ڄاڻ، ته اها ائين چو آهي ۽ اها ڇا لاءِ آهي.“
- (اسٽيفن هاڪنگ)

نمستي: ڄام ساقي

ڀڳت جي ايم

(ڀڳت جي ايم، ڪامريڊ ڄام وانگي ٿر جي ڀٽن مان پيدا ٿيندڙ سياسي ڪارڪن آهي. سندس اتساه سائين جي ايم سيد ۽ قومپرست سياست رهي آهي. هيٺ ڏنل مضمون ۾ ڀڳت جي ايم ڪامريڊ ڄام جي خاندان ۽ ڪامريڊ ڄام بابت پنهنجون ساروڻيون وڻديون آهن. ڪي وڻندڙ آهن ته ڪي سخت، ڪن جي تصديق ٿي سگهي ٿي ته ڪي وري نج شخصي نوع جون آهن. هن وقت ڀڳت جي ايم ننڍي کنڊ جي ڀڳتي تحريڪ تي ڪم ڪري رهيو آهي. ادارو سندس لکڻي کي ڇاپيندي سرهائي محسوس ڪري رهيو آهي. ادارو)



اوڻيوه سئو ستر وارين چونڊن ۾ ننگر پارڪر واري صوبائي سيٽ تي ٽي مڪيه عهديدار چونڊ وڙهي رهيا هئا، راڻو چندر سنگھ، ڄام ساقي ۽ منمنجي شمر جو مشهور ڊاڪٽر هرچندراءِ، تڏهن مان پندرهن سالن جي ڄمار کان وڌي رهيو هوس، انهن چونڊن ۾ وڏي گھما گھمي هئي. ڏلفي ڀٽي جو سياسي سحر انگيز جادو ماڻهن جي دلين ۽

دماغن ۽ زيانن تي چڙهي ٻولي رهيو هو. ان دؤر جون اخبارون پڻ ڀٽي جي سياسي سرگرمين سان ڀريون پيون هونديون هيون. T.V. اڃان ماڻهن تائين پمٽي ڪا نه هئي، خبرن جي رسائي لاءِ ماڻهو ريڊيو ۽ اخبارن تي ڀارتِي رهيا هئا. خاص طور ڳوٺن ۽ شهرن ۾ B.B.C اردو ۽ هندي جي خبر کي ماڻهو گھڻي اهميت ڏيندا هئا. ريڊيو به عام ماڻهن جي خريد کان پري هو تنهنڪري سريان وٽ وڃي ميٽر ٿي ٻڌبو هو ۽ پوءِ هر ڪو پنهنجي هانءَ جي ڏيڏ تي بيو تبصرا ڪندو هو. چونڊ مٿان چڙهي ۽ هلچل ٽڪي ٿي نيٺ هڪ رات ريڊيو تي نتيجا اچڻ شروع ٿيا، ننگر پارڪر جو نتيجو سوچ کان ايترو آيو راڻو چندر سنگھ کڻي ويو ۽ ڄام ساقي ٻئي نمبر تي رهيو هو. عرصو گذرڻ کانپوءِ منمنجي سياست ۾ دلچسپي ۽ کوجنا ڪري ڪي ڳالهائون سمجه ۾ آيون. تن ۾ ڄام ساقي کي جو نقصان ٿيو تنهن ۾ پنسي جي اڻاڻ ۽ سندس پارٽي جو سار نه لھڻ ۽ صحيح حڪمت عملي جڙي نه سگھڻ جھڙا عنصر شامل رهيا هئا. جيئن ته ڄام ساقي اعليٰ پايي جو ورڪر هو. هو ڳوٺ ڳوٺ واهڻ وسٽي ويو جتي ذات پات ۽ اونچ نيچ واري سماجي بيماري پنهنجي

عاب تاب سان موجود هئي. هي ميگهوڙا پيل، ڪولهي ۽ ٻين هيٺين قبيلن ۾ وڃي هُنن سان رلي ملڻي ويو ۽ اُنهن جي برتنن ۾ کاڌائين پيتائين اُن دؤر ۾ اها تمام وڏي ڳالهه هئي جنهن ۾ چوٽ ڇات ختم ڪرڻ جا هن علائقي ۾ پهريان بنياد رکيا هئا. هن چيو ته جيڪو به اميدوار توهانجي ٿانءُ ۾ توهان سان گڏ مون وانگي کائي پيئي ۽ اوهان سان پٽ ٿي ويهي. تنهن کي وٽ ڏجو ته پوءِ مونکي وٽ ڏيو آخري ٻن راتين ۾ نتيجو بدليو هوند ته ڄام ساقي وڏي مارجن تان کڻي پئي سگهيو اُڻموند سندس شڪست جو ڪارڻ بڻي. راڻي چندر سنگهه جنهن وٽ ججهي تعداد ۾ ورڪر ۽ ڳوٺن جا چڱا مڙس ۽ سواريون موجود هيون تنهنڪري راڻي چندر سنگهه جي ورڪرن ڳوٺن ۾ وڃي قسم کڻي ووٽرن کي چيو ڪالهه ڄام ساقي راڻي چندر سنگهه جي حق ۾ هٿ کڻي ويو آهي باقي پوءِ پويان ڊاڪٽر هرچندراءِ آهي. تنهنڪري راڻو چندر سنگهه اُن کان وڌيڪ لائق آهي پوءِ ماڻهن مايوس ٿي وٽ راڻي چندر سنگهه کي ڏنو هو. اهو ڏينهن ۽ سندس پساھ جو آخريون ڏينهن هجي ڄام ساقي سياسي حوالي سان شايد ٽي ڪوٽ ڏي لڙيو هجي. ڄام ساقي جي ڳالهه هلندي سندس ڪُٽنب کي پڻ ياد ڪرڻ ضروري آهي ڪاڪو سچل جيڪو پرائمري ماستر هو. پنهنجي دؤر جو عملي طور سماج سڌارڪ ۽ تعليمي شعور اُڃاگر ڪندڙ ماڻهو هو. ڪاڪي سچل ۽ سندس گهرواري مٽي تي مٽيءَ جون تڱاريون کڻي ڳوٺن کان ايندڙ ٻارن کي پنهنجي گهر ۾ ٿي ترسايو ڪڏهن ڪڏهن ٻار سُٿيون خراب ڪري ڇڏيندا هئا ته ڇاچي پنهنجي هٿن سان ٻارن جون سُٿيون ڌوئيندي هئي ايئن هن گهراڻي پسماندھ ترين ڳوٺن ۾ علم جي جوت جاڳائي. اهو پرائمري اسڪول، مڊل اسڪول کان ٿيندي اڃا هاءِ اسڪول تائين پهتل آهي. مان يقين سان ٿو چوان ته ڳوٺ جنجهي ۽ اُن جي آس پاس جي ڏوراهين ڳوٺن تائين اها علم جي جوت پنهنجي وصال دائري ۾ علمي سورج جو پرڪاش ٿي بيٺي. تنهن ۾ ڪيترائي ٻار تعليم جي زيور سان مستفيد ٿيا. اڃا اهي نوجوان سموري سنڌ ۾ وڏن عهدن ۽ وڏي مقام تي پهتل آهن سي سڀ انهي عملي آدرشي درسگاه مان اُٿيا ۽ پنهنجي حصن جو واس سنڌ ۾ واسڻ لڳا آهن. نتيجي طور ڪاڪي سچل، سرڪار نامدار جون ڪيئي عقوبتون پڻ سٺيون. کيس بدلي ڪري ٽنڊو ڄام جي ويجهو ڪنهن ڳوٺ ۾ رکيو ويو ۽ پوءِ سزا طور ٻين ڏوراهين هنڌن تي به سندس بدلي ٿيندي رهي هئي. کيس سرڪار آچر کانسواءِ اضافي موڪل به ڪو نه ڏيندي هئي. چنڇر جو اسڪول جي موڪل کانپوءِ هو آمرڪوٽ جي ڀر سان ڳوٺ ڳموري ۾ اچي عبدالحق راڄڙ وٽ رات ترسندو هو ۽ ٻئي ڏينهن تي پنهنجي ڳوٺ ڏي ويندو هو. بهرحال ڪيتريون ئي سختيون سھڻ باوجود هن همت نه هاري هئي. آخر پنهنجي حصي جو ڪم ڪري دارالبقا ڏي هليو پر سندس هڪڙي آخري آس شريمان ڄام پوري ڪو نه ڪئي جا مارئي جي آس جهڙي هئي ته ”مياڻي جياس جي وڃي مڙه ملير ڏي“. ڪاڪي سچل جي اها آس پوري ڪو نه ٿي. سندس مڙه کي مويي پٽ حيدرآباد جي گمنام قبرستان ۾ پورائي ڇڏيو ايئن ڪري ڄام شايد انٽرنيشنل آدمي

هئڻ جو ثبوت ڏيڻ پئي چاهيو يا ٻي ڪا ڳالهه هئي. اسان سنڌين جي سدائين اها خواهش پئي رهي آهي مڙه پئمئنجي اباڻن سان گڏ پورجي. ڄام ساقي ڪميونسٽ پارٽي ۾ ڪيئن آيو ڪهڙا ڪارناما سرانجام ڏنائين وغيره تي مختلف شخصن پاران ڪيترائي مضمون سنڌي اُردو انگريزي ۾ اچي چڪا آهن. مان صرف ناري پٽ تي هن جي ڪم ۽ ورڪ تي پئمئنجي خيال کي تو روڪيان هُو هڪ سچو ورڪر ۽ ڪميٽمينٽ وارو ماڻهو رهيو هو ٻين ڪميونسٽ وانگي صرف بنگال ڇڏي سموري ننڍي کنڊ جي ڪميونسٽن جي اُڏام آڪاش تي هئي سندن پير ڌرتي تي ڪونه ٿي لڳو جي ايئن ٿئي ها ته اڄ برصغير جو مان چتر نظريات تي طور پيو هجي ها چو جو هر خطي جو مزاج ۽ اوڪ ڍوڪ پئمئنجي ٿيندي آهي. تنهن کي سمجهي پئمئنجي ڪم جي طريقيڪار ۾ بدلائي آئي اُن خطي جي مزاج وٽان هلڻ سان پارٽين ۽ نظرين کي وڏو لاپ ملي سگهي ٿو. پئمئنجي قوم پرست دوستن کي چونڊو رهيو آهيان جن جا پير پئمئنجي مقام تي يعني پئمئنجي ڳوٺ جي مٿي تي ناهن تن کي بنيادي سياست ۾ سگهاري موت ملڻ ٿوري مشڪل ٿي لڳي اسان جا ڪيترائي دوست جيڪي ٻاهر سموري سنڌ ۾ نامور ليکڪا پئي ويا پر تن جو سندس ڳوٺ يا شهر تي سياسي ورڪ ٻه گهٽ پئي رهيو هو تنهنڪري کين اها موت ملي ڪانه سگهي جنهن جي اميد پئي ڪئي ويئي. اڻويه سئو تيانوي بمبئي ۾ ٻين کان علاوه مان جڏهن دادا گوڻند مالهي جي قدم بوسي لاءِ ويس تڏهن ڳالهيون ڪندي مون کائڻس پڇيو هو ”دادا توهان ڪميونزم کي ڪيئن قبوليو هو؟“ ياد رهي ته دادا گوڻند پاڻ وڏو ڪميونسٽ هو. تڏهن ٿڌو شڪارو پري چيو هئائين مان ڪميونزم کي سنڌ ۾ هڪڙي شرط تي قبول ڪندس سا اها ته ”ڪميونزم ساوٿي سنڌو ۾ ٿئي هئي وهنجي ۽ منهنجي لاکيڻي لطيف جي درگاه تي وڃي ڪنڌ نمائي حاضري پري ته پوءِ مان ڪميونزم کي قبول ڪندس.“ هن ڳالهه مان مون جيڪو مطلب ورتو سو اهو ته هر نظريي کي اُتان جي زمين ۽ قوم جي مزاج وٽان ٿيڻو پوندو تڏهن اهو نظريو ماڻهن جي دلين ۾ پنهنجو مقام جوڙي سگهن جي اهل ٿيندو.

هڪڙي ٻئي ڪميونسٽ رهنما پريتر نعلرماڻي جنهن 1942ع ۾ نيوي بغاوت جي اڳواڻي ڪئي هئي تنهن پئمئنجي گهر سنڌي ڪالوني پونا ۾ تن راتين جي رهائڻ ۾ ڪيئي ڳالهيون ڪيون ۽ تجويزون پڻ ڏنائين. جڏهن هُو اسان سان بس تي موڪلائڻ آيو ۽ ٽڪيٽ هٿ ۾ ڏيئي آسمان ڏانهن نظر ڪري چيائين ”ابا امڙ سنڌ کي چئجو ته تنهنجو گمنام سپاهي پٽ ٿئمئنجي درشن جي انتظار ۾ آهي.“ اهو ٻڌي مان چڻ سڪتي ۾ اچي ويو هئس. غير فطري ورهاڱي جي هاڃي ۾ جيڪي به سنڌي هتان لڏيا سي ڪهڙي مڪتبه فقر سان تعلق رکندا هجن تن تاحيات پئمئنجي حقيقي وطن سنڌ سان روحاني ناتو جوڙي رکيو هو. چاچي حفيظ چواڻي ”انڪار خدا کي ته معافي ملي سگهي ٿي پر انڪار وطن کي معافي نٿي ملي سگهي.“ هڪڙا هئا اسان جا سنڌي جي زوري تڙيا ويا ٻيا هئا آهي جيڪي هندستان ۾ پنهنجا وطن ڇڏي آيا سي انڪار وطن ڪونائڻ تي

فخر محسوس پيا ڪن. جمالدين بخاري جنهن کي گهٽ ۾ گهٽ مان صحيح نٿو سمجھان تنهن لاءِ دادا گويند مالعي چيو هو ڪامريڊ بخاري اسانکي چيو ته توهان جناح جون توپيون ۽ شيروانيون پاڻي P.K جو جهنڊو کڻي لاڙڪاڻي ۾ احتجاج ڪريو جيئن انگريز سرڪار تي دٻاءُ وجهي سگهجي پوءِ دادا وارن ائين ڪيو هو. اها ڪامريڊ بخاري جي ڳڻ ڳوٺ صحيح ڪا نه هئي. ورهاڱي کانپوءِ جڏهن ڪامريڊ بخاري کي ڪراچي جيل ۾ قيد ڪيو ويو هو تڏهن سندس وٺي شانتا ڪراچي اچي، تڏهوڪي وزيراعليٰ قاضي فضل الله کي ور چڏائڻ لاءِ چيو تنهن تي قاضي صاحب وقت جي ڪمشنر هاشم رضا کي گهرائي چيو ته هو ڪامريڊ کي آزاد ڪري ۾ ڪمشنر جواب ڏيئي ڇڏيو. چيائين هو ڪامريڊ کي ڪو نه ڇڏيندو. تڏهن قاضي صاحب چيو ته تون هن کي ڇڏ مان هن کي لاڙڪاڻي وٺي ٿو وڃان. انهي شرط تي پوءِ ڪامريڊ بخاري وڃي لاڙڪاڻي ۾ رهيو. عبدالحق راجڙ نوي سالن جي ويجهو هڪ قومپرست آهي جنهنجي ڪاڪي سچل سان دوستي هئي ۽ ان ناتي به هو تر جي بهرائين ۾ ڄام ساقي لاءِ گڏجاڻين جو اهتمام ڪندو هو. ڄام ساقي ڪيئي ڀيرا ايندي ويندي عبدالحق راجڙ وٽ رهندو هو. ڪيتريون گڏجاڻيون عبدالحق راجڙ جي اڳڻ تي به ٿيون هيون. عبدالحق راجڙ جيڪو پيشي ۾ هڪ محنتي ايماندار اُستاد پڻ رهيو آهي، تنهن سان ڄام ساقي زنجي ڪچمرين ۾ حال اوريندي چونڊو هو کيس اردو ڳالهائيندڙ سرخا برداشت نٿا ڪن ڇو جو هو سنڌي ماڻهو کي سڄو ڪميونسٽ نٿا سمجھن ۽ وري بهرائين جي سجاڳي جي ته سخت برخلاف هئا جو سندن نقلي وطني ڀرم ٿيڻ جو خطرو هو. روپوشي واري زماني ۾ ناري پٽ ۾ ڄام تمام گهڻو ڪم ڪيو ڳموري ڳوٺ، مٺيمر ڀلي ڳوٺ ۽ امرڪوٽ ۾ ڪميونسٽ پارٽي جا يونٽ هئا ۽ ٻين ڳوٺن ۾ به ماڻهن سان مخفي ميل جول ۽ گڏجاڻيون ٿينديون رهنديون هيون، سائين عبدالحق راجڙ ٻڌايو ته پاڻ محسن ڀلي، عبدالرؤف ڀلي، عبدالرحمان ڪاچيلو علي بخش ڪپري نارائڻ داس ناراولي ۽ سنيوئل ڪي پيا به تنهن عرصي ۾ ڪميونسٽ پارٽي جا ميمبر هئا. ڏه ڏه ميل راتين جو پنڌ ڪري ڄام ڳوٺن ۾ پهچندو هو. هڪ لڳا هو ۽ مامو جمن ساماري تيشڻ تي ڊسمبر سياري شام جو لٿا ۽ برسات اچي ويئي پر هن همت نه هاري سردي ۾ سٿيو جمن سان گڏ ڳپ چڪ ۾ ڀريو. پريات ويلي اچي، مٺيمر ڀلي ڳوٺ پهتو. جتي همراھ انتظار ڪري هليا ويا ۽ باقي چار ماڻهو هن جي اوسيئڙي ۾ آئي لالئين باري سٿا پيا هئا. اها ڳالهه ٻڌي مونکي ننڍڙو ناولٽ “ڳاڙهو لالئين” ياد اچي ٿو. اتان ڪچمري ڪري ڄام پوءِ صبح جو هليو ٺو وڃي، سندس ٻڌ ۾ ڪميونسٽ سماچار وارو پرچو سرخ پرچم به هوندو هو. عبدالحق راجڙ چيو هڪڙو پرچو سنڌي ۾ نڪرڻ گهرجي تنهن تي ساقي اها ڳالهه مڃي ۽ پوءِ عبدالحق راجڙ پرچي جو نالو هلچل تجويز ڪيو جيڪو سندس پريس مان ڇپيو هو. پريس وٽس حيدرآباد ۾ پيل هئي، جتان ڳاڙهو جهنڊو پرچو به ڇپيو ٿي. وقت گذري اها پريس سندس نظرياتي دوست نارائڻ داس ناراولي کي تحفي ۾ ڏنائين جنهن پوئين زماني ۾ اچي عمرڪوٽ

پريس جي نالي سان امرڪوٽ ۾ پريس قائم ڪئي. ڪالهه جڏهن عبدالحق راجڙ اها ڳالهه مونکي ٻڌائي تڏهن مونکي به انگ لڳي ته برابر اها پريس ته هن جي پٽ سندس شاگرد کي وڪڻي ڏني هئي، ڇو ته هاڻ جديد ڇپائي جو مشينون اچي ويغيون هيون هن مشين جي جاءِ ڪانه هئي. تڏهن مون پريس خريدڻ واري نوجوان کان پڇيو پريس ڪٿي آهي؟ هن چيو اها اها مون ويهه هزار رپين ۾ ناراولي کان ورتي هئي ۽ پوءِ جڏهن اها ڪم جي نه رهي تڏهن هن ٻاويهه هزار ۾ عرصو ٿيو جو ڪاٻاڙي کي وڪڻي ڏني. اڄ عمرڪوٽ پريس قائم آهي پر مشينون ٻيون پيل آهن. هڪڙي ڏينهن جي ڳالهه آهي ته امرڪوٽ ۾ رات جو پٽن تي يونٽ جي گڏجاڻي کانپوءِ ڪچمري هلي رهي هئي ته رات ائين وڳي وارين خبرن کان اڳي قومي اسيمبلي جي تنهن ڏينهن جي ڪاروائي ۾ پٽي جي تقرير جو ٽڪرو نشر ڪيو ويو هو، ان ۾ ذوالفقار علي ڀٽي چيو ڪميونسٽ رهنما ڄام ساهي کي گرفتار ڪري هن جيل اماڻي ڇڏيو آهي. ٿي سگهي ٿو مسٽر ڀٽو ڪنهن مخالف جي سوال جو جواب ڏيئي رهيو هجي، تنهن تي ڄام ساهي ٻيا ريڊيو ٻڌندڙ ڏاڍو ڪليا هئا ۽ پوءِ ڄام ساهي خاموش ٿي ويو هو (راوي عبدالحق راجڙ) ۽ گهري سوچ مان ٻاهر نڪري چيائين ته، يار ڳالهه ٻڌو ڀٽي صاحب مونکي گهرايو آهي ۽ هاڻ مونکي ويڻو پوندو. ٻين جي پڇڻ تي چيائين مونکي گهراڻ لاءِ هو ٻيو ڇا چوي؟ اهو سنڌيسو آهي. پوءِ ڄام ساهي وڃي ڀٽي صاحب سان مليو تنهن تي ڀٽي چيو آءٌ بگهڙن جي گميري ۾ آهيان، تون روس وڃ ۽ اتي وڃي روسي حڪمرانن کي مدد لاءِ چئو ۽ پوءِ ڄام ساهي روس ويو ۽ تنهن ڏينهن کانپوءِ سندس سڌو واسطو روس سان ٿيو نتيجي طور سندس ننڍو ڀاءُ سلطان روس مان ڊاڪٽري پڙهي آيو ۽ هي پاڻ ڪميونسٽ پارٽي جو سيڪريٽري جنرل ٿيو تڏهن وڃي امپورٽيڊ ڪميونسٽ جمڪا ٿيا. عام ڳوٺاڻي گڏجاڻين ۾ شريڪ ماڻهن جا نالا نه وٺبا هئا ڇو ته ڄام ساهي ڪميونسٽ تاجي پيٽي جي طرز تي نالا مخفي رکڻ پئي چاهيا. اُتي ڪتاب پڙهبا هئا، پڙهڻ لاءِ ڏنل ڪتابن تي جيڪو سمجهه ۾ اچي اهو لکي اچي پڙهيو هو ۽ هڪ ڪتاب اُتي گڏجي پڙهيو هو ۽ باقي وقت ۾ ساهي ايندڙ وقت جي مصيبتن ۽ اڏيتن متعلق مشق ڪرائندو هو. مثال طور توهان مٿان قيد ۾ فلاڻي فلاڻي سختيون ڪيون ٿيون وڃن ۽ بيحد تارچر ٿئي ٿو ته پوءِ اوهان صرف چئجو ته مونکي ڪا خبر ڪانهي وغيره، تنهن وقت ۾ هو مولوي عبدالرشيد جي نالي رويوش ٿي هلندڙ هو. ائين هن لکي پڇي ڪيترو ئي وقت گذاريو هو هڪ واقعو مامي جُمن دريدر ٻڌايو رويوشي جي عرصي ۾ ڄام ساهي ڪراچي ۾ وڃي ڪنهن جي بنگلي ۾ نوڪر ٿي رهيو هو. ڏينهن جي ڪم ڪار کان پوءِ رات جو ٻارهيون وڳي مالڪن جي گهرايل ٻان اخبار کڻي، هٿ بتي تي لکي پڙهندو هو. هڪ رات مالڪ جي پٽ هن کي اخبار پڙهندي ڏسي ورتو، ڄام کي پانهن مان جملي چيائين تون ڪير آهين؟ اسان وٽ ڇا لاءِ آيو آهين؟ ان عرصي ۾ ڄام پنهنجون ڏاڙهي مڃڻ ڪوڙائي ڇڏيون هيون. تنهن تي ڄام پنهنجي سموري ماجرا ٻڌائي ته نوجوان اچرج ۾ پئجي ويو ۽ پوءِ ڄام جيترا ڏينهن اُتي رهيو آرام

سان هو.

ڄام ڳموري ڳوٺ جي يونٽ جي گڏجاڻي ۾ هڪ نعرو ڏيئي چيو: ”ضيءِ ظالم اور غدار ڪروڙون ڪوڙين ڪا حقدار“ اهو نعرو پوءِ ناري پٽ جي ڪامريڊن واهن جي سموري واٽرن جي موڳن تي لکي ڇڏيو ۽ اهڙا ٻيا نعرا لکيا ويا هئا. ڄام ساقي ميرپورخاص ۾ ڊاڪٽر محمد خان سميجي ۽ غلام قادر ميراڻي وڪيل وٽ گهڻو ايندو ويندو هو ۽ اتي گڏجاڻيون به ٿينديون هيون. امرڪوٽ ۾ جڏهن سنڌي جو ليڪچرر خادم حسين سولنگي آيو جيڪو وقتاً به وقتاً ذاتيون پيو بدلائيندو هو ڪڏهن شر تي ويندو هو، اهو همراھ خيرپور جو هو ۽ ڪميونسٽ پارٽي سان واڳيل هئڻ ڪري هن امرڪوٽ ڪاليج اندر شاگردن ۾ ڪافي ڪم ڪيو ۽ هي هولي ۽ ڏياري جي ڏڻن ۾ به شريڪ ٿيندو هو ته ٻهراڙين جي گڏجاڻين ۾ به ايندو هو. ڄام ساقي تمام گهڻو ملڻ سار ماڻهو ٻهريڻ ملاقات ۾ ماڻهو هن کي پنهنجو محسوس ڪرڻ لڳندا هئا خاص طور هن جي چمي جيڪا هي ڪنڌ تي ڏيندو مشهور ٿي هئي. منهنجي آخري ملاقات 2016ع ڊسمبر ۾ ٿي هئي، تڏهن ڄام ساقي جسماني ۽ ذهني طور تي مونکي به تمام گهڻو ضعيف لڳو هو. سبب پيو ڪوئي نه هو مٿس ٿيل ناچر ۽ ڪلورن، تن پڇاڙي جو هڻي مڙس کي هيٺو ڪري وڌو. هي ته ماڻهو ها، تارچرن ۾ جبل به ڀريو پورا ٿيو وڃن ۽ جڏهن سوويت روس وڪريو تنهن وڏن وڏن تنوگرن کي لوڏي ڇڏيو. ڪيترائي ڪميونسٽ تين والي جا ٻارا ٿي پيا هئا جيئن اڄڪلهه جا سنڌي قوم پرست آهن، جن جو اڳهه ٽڪي ڌڙي تي پيو آهي، اهي اسان وارا همراھ به سائين جي ايم سيد جي اک پورڻ جو انتظار ڪري رهيا هئا، سو ڄام ساقي پويان ڇڏيو وقت اچي پيو هو، ڪنهن به ڪامريڊ يا پارٽي شايد سار نه ٿڌي هئي، جيسين مونکي ياد آهي ڪيترائي ڪامورا ڄام ساقي جي مدد ڪرڻ پيا چاهين پر اهي هن تائين سڌا پمچي نه پيا سگهن. ڇو ته توهان سڀ سمجهو ٿا ڪامورو ڪمزور ٿيندو آهي. بهر حال اڻويهه سئو چورائوي تائين جو ڄام ساقي هڪ ڪميونسٽ آدرشي انسان هو جنهن کي پوري عالم تي سڃاتو تنهن کانپوءِ واري ڄام ساقي کي مان ايئن نٿو سڃاڻان، جيئن پويان ڇڏي عمر ۾ دعائون لکنڊڙ شيخ اياز کي نٿو سڃاڻان. پوءِ به ڄام ساقي تنهنجو به ته منهنجو به آهي. ڇو ته درگزر سنڌ جي خمير ۾ موجود آهي، ۽ جڏهن سيني ٻڌو ڄام ساقي جمان ڇڏي ويو آهي تڏهن تر واسين جا نيڻ سندس جسد جاڪي جو آخري درشن ڪاڻ ڄام جي پريل پيالي وانگي اٿل ڪاڻي رهيا هئا، ته تنهنجي ۽ منهنجي ڄام سچل جو آخري درس ٿيندو وري موقعي ۽ هنڌ جي مناسبت سان آرڙ جوڌ ڏيندڙ پوتا جهڙا ۽ وڻ هجر ۽ ڦل جعليو راھن ۾ ڄام لاءِ واجهائي رهيا. روهيڙي جا ڳاڙها گل راهون ٽڪي رهيا پر هو هميشه جيان اچڻو ڪو نه هو ڇو ته شيخ اياز وانگي: ”ٿڙي پوندا تاريخين جڏهن ڳاڙها گل تڏهن ملنداسين“ وارو وعدو هن نه ڪيو هو.

تيا ساقى ڄام سين، مهاڻا محروم

بخشل تلهو



جڏهن به ڪو وڏو ماڻهو مرن ٿو ته اسان ننڍن لاءِ اهو اچي مسئلو پيدا ٿيندو ته ان وڏي ماڻهوءَ يا سندس پورهيو جي ڪٿ ڪيئن ڪريون؟ اهو مسئلو انهن ماڻهن لاءِ شايد نه به هجي جيڪي اڄ به 70 ۽ 80 جي عوامي سياست کي ٽن ڏهاڪن جي رجحانن يا بحثن سان سمجهڻ گهرن ٿا. ڇاڪاڻ ته پوءِ امڪان آهي ته اسان هڪڙن جي ڪوٽن کي ڪنهن قدر نظر انداز ڪري وڃون ۽ ٻين جي ڪوٽن کي ڏسڻ لاءِ آتشي شيشي (magnifying glass) جي مدد وٺون. پر جن ڪجهه اڏڻ لاءِ سياست ۾ تڏهن پير پاتو (نوي جو ڏهاڪو) جڏهن لوڪ لڏڻ ۾ پورو هو ۽ جن پنهنجي ترقي پسنديءَ کي سائور ڪڍڻ لاءِ هر گهات تان اڄ پنهنجي اجهائي، تن سياسي ڪارڪنن لاءِ اهو سوال اڄ به موجود آهي ته هو ڪيئن پنهنجي سياسي وڌن (جي ايمر سيد، ڄام ساقى يا رسول بخش پليجو) جي آسمان جيڏي قد جو سندس آسمان جيڏين غلطين سان رشتو سمجهن ۽ سمجهائين. مثال طور اوڀر يورپ ۽ دنيا جا اشتراڪي ملڪ سرڪاري اعزاز سان جنهن شخص کي ٻي ملڪ جي صدر جهڙو مان ڏين تنهن اڳواڻ کي ڪهڙي نانگ کاڌو جو اهو سنڌ جي وڏي وزير جو صلاحڪار بڻجي دادو ۾ انجو انتظار ڪندو رهيو؟ ڇا اها بزدلي هئي. نه قطعي نه پورهيت پرڻ جڏهن طبقاتي فڪر سان لائون لهندا آهن ته ڄام جهڙا ڪردار پيدا ٿيندا آهن. سو جنهنجي چيچ آدرشن هٿ ۾ تنهنجي ڪهڙي لهر ڪهڙو لوڏو. اهو به ڄام جو ئي چوڻ هو ته بنديخاني ۾ تشدد دوران جنهن به پاڻ کي اڪيلو سمجهڻ شروع ڪيو. تنهن کي اُن پل لڳندڙ هڪ ڌڪ، ٻيٽو لڳڻ شروع ٿيندو آهي. هو ته جالب جيان غلامي جي آدابن کان واقف هو ۽ سنگهرن جي ساز تي رقص ڪرڻ ڄاڻيندو هو. اهڙي

ريت جنهن هٿين خالي ماڻهوءَ سامهون هٿيارن وارا هيٺا هجن. جنهن پورهيت کان جرنيل جو جيوڙو ڇڏيو هجي، تنهن جيءَ پٺ ۾ ڪهڙي بزدلي؟

سناور سِيهن. جتي پير نه پڪين

اُتي ڪاهوڙين. ور ڏئي وٺ چونديا.

شاه

ڄام ته اهو نڪسلي هو جيڪو هٿڪڙين ۾ هوندي به جنرل گيلارڊ جي ڌڙڪي کي ويڇا سميت ڦيرائي سندس منهن ۾ هڻندو هو. بلڪل ايئن جيئن هڪ دفعي هوٽل تان ڪنڇيڻ کان اڳ ماني ڪاٽڻ دوران هن گوشت کائي هڏا پاسي ويٺل ايجنسين جي عملدارن ڏانهن اُڇليا تي جيڪڏهن ايئن نه هجي ها ته آزاديءَ کانپوءِ ڀٽي جي ان جملي "اسان توکي ٿا ويساريون تون اسانکي ويساري ڇڏ" جو جواب ڄام اهو نه ڏي ها ته "ويسارڻ کان ياد ڪرڻ گهڻو بهتر آ". خوف ته ڪنهن قيمتي شئي جهڙوڪ مال ملڪيت يا ساه وڃائڻ جو ٿيندو آ. مال ملڪيت ته وٽس هو ڪونه باقي ساه جو سودو به هو انهن سان ڪري چڪو هو جنهن وٽ وڃائڻ لاءِ ڪجهه ناهي هوندو.

اهڙي ريت ڄام ته جديد سنڌ جو اهو وڌايو هو جيڪو ٻوڏ دوران هٿ ۾ لٺ ۽ ڪلهي تي رليءَ جي سامان سان ڪنهن ٿلهي مٿان بيهي تڏهن ڪلي رهيو هو جڏهن هر ڪو خوف ۾ ورتل هو ۽ پنهنجي ميٽي چوندِي سنڀارڻ ۾ پورو هو. تڏهن وڌايو به اهو چئي رهيو هو ته "ڪڏهن ڪڏهن سڃاڻي به ڪم اچي ويندي آ". سو سڃاڻي ۽ سادگي ته



ڄام جي سگهه هئي. ذاتي ملڪيت کان نفرت هن لاءِ ڪو مارڪسي فارمولو نه پر جيئڻ جو ڍنگ هو. هو ته نام نهاد منصفن اڳيان فيض جي انهن ستن جي تجسيم ٿيو بيٺو هوندو هو ته

بم خست تون ۽ محسوب ڪيا مال مزال ڪا پوڇهه ٻو
جو عمر ۽ بم نه بھر پايا سب سائے لائے ديتے ٿين
دامن ۾ ٻه مشت خاک جگر ساغر ۾ ٻه خون حسرت ۽
لو بم نه دامن جھڙو ڏيو لو ڄام النائے ديتے ٿين. فيض

صرف هوند وارا. ظالم يا ڦوروني بزدل ٿيندا آهن ۽ ڄام اهڙو ڪجهه به نه هو. پوءِ جيڪڏهن اها بزدلي يا خوف نه هو ته ڇا هو جنهن ڄام جهڙي جبل کي جهوري وڌو؟ ڇا اهو ٿرڊ ڊگري تشدد هو جنهن سندس اعصابن ۽ ارادن کي ڪمزور ڪيو؟ ٿي سگهي ٿو.

ڇا اها مايوسي هُئي؟ ها اها مايوسي ئي هُئي. اها بزدلي کان به خطرناڪ بيماري آهي، جيڪا جڏهن جنهن کي لڳندي آ ته پوءِ هر بيماري ان ۾ پنهنجو گهر ڪندي آ ۽ ڪجهه مثالن کي ڇڏي ڪري ماضيءَ جي ڪامريڊن ۽ ڪارڪنن ۾ وڏي پيماني تي وڇريل پڻ آهي. جيئن عيسائيت جي مبلغ بلي گرام چيو هو (اجازت ڏيو ته سندس جملي کي ٿورو اُبتو ڪري پيش ڪجي)

“مايوسي هڪ وڇندڙ (حالت يا جذبو) آهي، جڏهن ڪو ڄمي بيٺل پُر اميد ماڻهو مايوس ٿيندو آ ته ٻين جو سڌو ڪرنگهه به ڇو ٿيڻ شروع ٿيندو آ” سواها مايوسي ئي هُئي جيڪا سوويت يونين جي پت پوڻ سان، ڏوڙ ٿي گهڻ ڪي انڌو ڪري رهي هئي ۽ سندن ساهه ۾ واسو ڪري رهي هُئي. پر امام علي نازش جهڙا ڪي ايڪٽيويڪٽ ماڻهو به هيا جيڪي پنهنجي ٽڙن جا تي حصا وڃائڻ کانپوءِ به گندي هوا کي گندو چونڊي ان ۾ ساهه نه کنيائون ۽ سرمائيداريءَ کي ئي سڌارن جي شرط تي قبول ڪونه ڪيائون. 1991ع ۾ پارٽي جي اندروني چڪتاڻ ۽ سوويت يونين ۾ رد انقلاب جي ڪاميابي کانپوءِ ڄام پارٽي سيڪريٽري جي عهدي تان استعيفا ڏئي، لال خان جي طبقاتي جدوجهد ۾ شامل ٿيو ۽ پوءِ 1994ع ۾ هُن باضابطا پي پي ۾ شموليت اختيار ڪئي. بعد جي سموري عرصي ۾ استالن ۽ سوويت يونين جي انهدام ڏانهن هُن اهو ئي رويو رکيو جيڪو ٿلهي ليکي ٽراٽسڪائيت رجحانن جو رهندو آيو آهي (منهنجون سائنس ابتدائي ڪچهريون به انهن ڪجهه گڏيل استبدادي سرڪلن ۾ ٿيون). بهرحال پي پي ۾ شموليت سان ڪامريڊ ڄام پنهنجي نظرياتي سادگي کي ظاهر ڪيو ۽ سياسي طور موقعي پرستيءَ جي ور چڙهيو. هجي ها ڄام ڪو يونٽ يا ضلعي سطح جو ڪارڪن ته پاڻ ڪٿي ڳالهه ڪائي به وڃون ها. پر ڄام هن خطي جي عوامي سياست جي هڪ سگهاري رجحان جو مرڪزي اڳواڻ هو. سندس فيصلي جا اثر ان پوري رجحان تي پيا. ياد رهي ته لينني سياست ۾ موقعي پرستي جي رجحان کي هڪ عوام ۽ انقلاب دشمن رجحان طور ڏٺو ويندو آ. انجو مطلب انفرادي طور موقعي پرست يا ڪرپٽ ٿيڻ ناهي. ڄام آخر تائين انهن ننڍن شخصي عيبن کان وڌو ماڻهو هو. پر هُن جنهن سياست جي چونڊ ڪئي سا جمهوريت جي نالي ۾ موقعي پرستي جي ئي تشريح ۽ ترويج هُئي ۽ آهي. مثال طور اها تاريخ جي ڪيڏي نه ستم ظريفي آهي ته جنهن ماڻهوءَ پنهنجي ڄمار جي وڏي حصي ۾، سرمائي ۽ سرمائيدارن خلاف جهڊ ڪندي بدترين تشدد برداشت ڪيو هجي، تنهن پڄاڻان سندس نالو ان پارٽي جي نسبت سان اچي جيڪا ملڪ جي تازي سينيٽ چونڊ ۾ هارس ٽريڊنگ جي ان مثال کي قائم ڪيون ويئي هجي جنهن سامهون اسٽيلشمينٽ جا سياسي سيل به شرمائين؟ ڇا ڄام جي ان مفاهمت سبب انجو پورهيو ضايع ٿي وڃي ٿو؟ نه قطعي نه اڄ به جيڪڏهن ڪنهن انقلابي جي ڳالهه سنڌ جي جهر جهنگ ۾ پنهنجي پاڙهه تي تان ۾ ڄام جهڙن ماڻهن جي پوئين ڏنل پاڻيءَ جو به حصو آهي ۽ رهندو. پنهنجي ڪوٽن باوجود ڄام جو پورهيو کيس هن خطي جي عظيم انقلابي اڳواڻن جي صف ۾ شامل ڪري ٿو ۽

نون انقلابين کي سڪڻ لاءِ گهڻو ڪجهه آچي ٿو. ڪميونسٽ سياست سان سلهاڙيل ڄام جي سموري زندگي، نون ساٿين لاءِ هڪ انقلابي جي آڻڻ، ويهڻ ۽ وڙهڻ جي ڍنگ کي سمجھائي ٿي. ايتريقدر جو ڄام جو ٽڪڙ ۽ ٽٽڻ پڻ اسانجي سکيا ڪري ٿو ۽ ٻڌائي ٿو ته آدرش ۽ ماڻهو هڪ هوندي به هڪ ناهن هوندا. مايوس ماڻهن مان ٿبو آ، آدرشن مان نه. آدرش ته تجريد (يا خيالي) هوندا آهن. اُهي نوس (مادي) تڏهن ٿيندا آهن جڏهن ماڻهو ان کي پنهنجو ڪندي انکي پنهنجي سمجھ ۽ عمل ۾ اظهاريندا آهن. ان لحاظ کان عام لوڪ جو آدرشي ماڻهن کان متاثر ٿيڻ فطري به آهي ته عوامي سياست لاءِ سپاويڪ به پر ماڻهن ۽ آدرشن واري سنهي فرق کي گم ڪرڻ جا نقصان به سويا آهن. جيئن اسان ڏٺوسين ته ڄام جي ڪرڻ سان ڪميونسٽ ڪارڪنن جي ٻين يا ٽين قيادت پڻ ڊومينو راند (Domino effect) جيان هڪٻئي پٺيان ڪرندي رهي. جن جي گهڻائي بعد ۾ اسٽيسڪو حامي انهن پارٽين جو حصو ٿي کين سگھاري ڪرڻ جو ڪم ڪندي رهي، جنهن سان تضاد ۾ ئي پورهيت سياست جو سچ لڪل هو. منهنجي خيال ۾ آدرشي سياست جي ڪارڪنن کي تاريخ جو اهو سبق نه ويسارڻ گھرجي ته آدرش ڏهندا يا مرندا ناهن پر جي اسان ماڻهن کي پنهنجي آدرشن جي تجسيم سمجھي پوڄينداسين ته پوءِ ماڻهو ڏهندو به آ ته مرنڊو به آ. ڄام پڄاڻان توڻي جو مايوسي جو دور اڃا جاري آهي ۽ انجو سڀ کان زوردار اظهار ڪي ٻيا نه پر عوامي سياست سان جڙيل ۽ هاڻ پاسيرا ٿيل پراڻا ماڻهو ئي هر وقت ۽ هر جاءِ تي ڪري رهيا آهن. ان باوجود مان سمجھان ٿو مايوسي هر لحاظ کان ڪا ناڪاري شئي به ڪونهي. مايوسي ته اهڃاڻ آ پراڻ جي ڪارائتي نه هئڻ ۽ نواڻ جي ضرورت جو ۽ جيسيتائين عوامي سياست اهي گھرجون پوريون نه ٿي ڪري تيسيتائين اهو دور ائين ئي هلندو رهندو. اها هن دور جي مايوسي ئي ته آهي جنهن سمجھايو آهي ته هڪ بي بنياد اميد پرستيءَ کان حقيقت پسنداڻي مايوسي هزار ڀيرا ڀلي هوندي آهي. اها حقيقت پسنداڻي مايوسي، ان ناڪاري موضوعي مايوسي کان ان معنيٰ ۾ ڌار آهي، جنهن معنيٰ ۾ ماءُ جي پيٽ واري اونڌاهي (جنهن مان ڪجهه پيدا ٿيڻو آ) قبر جي اونڌاهي کان الڳ هوندي آ. ان لحاظ کان هن خطي ۾ نئين عوامي مزاحمت جڏهن پيدا ٿيندي ته اُها پراڻ کي به ائين اظهاريندي جيئن نيئن ڄاول ٻار جا نقش ۽ مهانڊا پنهنجي ناني يا ڏاڏي تي ويندا آهن ۽ ان معنيٰ ۾ ڪامريڊ ڄام جي نسبت به رهندي ته ورجاءُ به ٿيندو. ڪامريڊ اسٽالن ڀلي ريت اها ڳالهه سمجھائي هئي ته جيڪي ماڻهو عوام لاءِ جيئنندا آهن اُهي ڪڏهن ناهن مرندا ڇاڪاڻ ته عوام ڪڏهن به ناهي مرنڊو.

بلي شاهه اسين مرڻا ناهين
گور ٻيا ڪوئي هور

بگ بينگ! هڪ معجزو يا فطري عمل؟

اسد ناريجو

ڪائنات جو عدم مان ٺهڻ واري بگ بينگ جي تصور تي ڪيترن ئي ويهين صدي جي سائنسدانن پنهنجا اختلاف ظاهر ڪيا، جنهن ۾ سرفهرست نالو سويڊن (Sweden) جو هڪ مشهور نوبل پرائز حاصل ڪندڙ سائنسدان هينس الفوين (Hannes Alfvén) آهي، جيڪو جديد پلازما فزڪس (Plasma Physics) جو باني پڻ آهي. الفوين موجب ته اسان مان ڪنهن به ڪڏهن عدم مان مادو ٺهندي ڪونه ڏٺو آهي. تنهنڪري اهو سوچڻ ته اهو عمل ڏوراهين ماضيءَ ۾ ڪڏهن ٿيو آهي بي معنيٰ ٿيو پوي الفوين مطابق جيڪي عمل حال ۾ ٿي رهيا آهن اهي ئي عمل ڪائنات ۾ ٿوري گهڻي فرق سان ماضيءَ ۾ به ٿيا هوندا. تنهنڪري پلازما ڪاسمولوجي (Plasma Cosmology) جي سمجهائي مطابق اسان جيئن ته حال ۾ هڪ ارتقاء ڪندڙ تبديل ٿيندڙ ڪائنات ڏسون ٿا، تنهنڪري ڪائنات هميشه کان موجود رهي آهي ۽ ارتقاء ڪندي رهي آهي ۽ مستقبل ۾ به لامحدود وقت تائين هميشه موجود رهندي ۽ ارتقاء ڪندي رهندي.

اسان پهريان واري مضمون ۾ ان ڳالهه تي به بحث ڪري آيا آهيون ته مادو هميشه کان موجود آهي ۽ هميشه موجود رهندو واري سائنسي قانون مادي جو عدم مان اسرڻ کي رد ڪري ٿو ۽ الفوين جي ڳالهه کي جي هن نظر سان ڏسون ته موجوده ڪائنات بگ بينگ مطابق هڪ خاص وقت ۾ ٺهي به آهي ته ان کان پهريان مختلف شڪل ۾ ئي سهي مادي جو موجود هئڻ ۽ مستقبل ۾ هن موجوده ڪائنات جي تباهي ۽ زوال کان پوءِ به هن مادي جو (مختلف شڪل ۾) موجود هئڻ اثر ٿو لڳي.

بحر حال، اها اختلاف راءِ ئي سائنس جي علم جي خوبصورتي آهي جيڪا هن علم کي ٻئي ڪنهن علم جي ڀيٽ ۾ سچ جي ويجهو وڃي پهچائي ٿي ۽ سا هميشه اسرندي رهندي.

هاڻ اچو ته جڳ ميجيل بگ بينگ نظريي مطابق ٺهندڙ ڪائنات کي ترتيبوار سمجهڻ جي ڪوشش ڪيون. ان کان پهريان هن ڳالهه کي نظر ۾ رکڻ ضروري آهي ته بگ بينگ نظريو البرٽ آئنسٽائن جي ٿيوري آف رليٽوٽي (Theory of Relativity) جي مدد سان اخذ ڪيل آهي، جيڪا وقت کي هڪ نسبتي عمل طور سمجهي ٿي، جنهن جي معنيٰ آهي ته ڪائنات ۾ موجود هر شيءِ جو وقت ساڳي رفتار سان نٿو گذري هڪ تيز رفتار جسم جو وقت (گهٽ رفتار واري جسم جي ڀيٽ ۾) آهسته گذري ٿو، تنهنڪري بگ بينگ جيڪڏهن هڪ سيڪنڊ جي به ڪريبن (10⁻¹¹) حصن تي ڳالهائي ٿي ته اچرج ۾ پوڻ جي ڳالهه ناهي، اهو هڪ نسبتي وقت آهي جيڪو اسان جهڙن آهسته رفتار وارن

جسمن جي پيٽ ۾ يقينن تمام ٿورو ۽ ناممڪن آهي. ٻي ڳالهه جيڪا ان ٿيوري مان ورتل آهي اها آهي توانائي جو مادي ۾ ۽ مادي جو توانائي ۾ تبديل ٿيڻ بگ بينگ نظريي بابت سائنسي ثبوتن جو ذڪر به اسان پهرين مضمون ۾ ڪري آيا آهيون.

بگ بينگ (Big Bang)

بگ بينگ مطابق هن موجوده ڪائنات جي شروعات 13.7 ارب (Billion) سال پهرين هڪ وڏي ڌماڪي سان ٿي جنهن سان خلاء (space) هڪ دم هر طرف وڌڻ ۽ ڦهلجڻ لڳو. ان وقت مادو ۽ توانائي ٻه مختلف شيون نه پر هڪ ئي شيءِ يعني توانائي هئي. هن (بگ بينگ) عمل کي سائنسدانن مختلف دؤرن (اسان جي نسبت سان تمام ننڍي وقت) ۾ ورهايو آهي. جنهن جو ترتيبوار ذڪر هيٺ ڏجي ٿو. هر دؤر سان گڏ ان جو وقت به لکيو ويو آهي.

1. انفليشن (Inflation) 10^{-37} سيڪنڊ کان 10^{-32} سيڪنڊ تائين

اسٽرنگ ٿيوري (String Theory) جو ڀائيوار باني ايلن گوٿ (Alun Guth) جي سائنسي ڪوج مطابق بگ بينگ جي ڌماڪي کان 10^{-37} سيڪنڊ کان 10^{-32} سيڪنڊ اندر ئي ڪائنات هڪ لامحدود ننڍي اٺ (Primordial Atom) مان تمام ٽڪڙي هڪ فٽ بال جي ماپي جيتري ٿي وئي جنهن کي سائنسدانن انفليشن معنيٰ سوج جو نالو ڏنو. اها سوج بنيادي طور خلاء جو ڦهلاءُ هو جيڪا هڪدم هر طرف ڦهلجڻ شروع ٿي. مشهور سائنسدان اسٽيفن هڪنگ چواڻي اها خلاء هڪ منفي توانائي (Negative Energy) جنهن کي (Dark Energy) جو به نالو ڏنل آهي هئي ۽ مثبت توانائي (Positive Energy) به ان سان گڏ وڌڻ لڳي جنهن اڳتي هلي مادي جي بنيادي جزن (Particles) کي جنميو. هن دؤر ۾ درج حرارت ڪربين (Trillion) ڊگري ڪيلون هئي.

2. ڪوارڪ-گلوآن جو دؤر (Quark Gluan Era) 10^{-32} سيڪنڊ کان 10^{-9} سيڪنڊ تائين

انفليشن کان پوءِ هن ٻئي دؤر ۾ ڪائنات پهرين کان ڪجهه ٿڌي ٿي ته ڪجهه بنيادي جزا جنهن کي گلوآن (Gluon) ۽ ڪوارڪس (Quarks) چئجي ٿو جنميا، جيڪي وري هڪ ٻئي جي تضادي جزن سان ملي توانائي ۾ تبديل ٿي ختم پئي ٿيا ۽ اهو عمل هن دؤر ۾ لڳاتار ورجڻ لڳو. هتي اها ڳالهه سمجهڻ ضروري آهي ته مادي سان گڏ هڪ تضادي مادو (Anti-Matter) به فطرت ۾ وجود رکي ٿو. هن (ڪوارڪ-گلوآن دؤر) ۾ جيو وڃي ٿو ته مادي سان گڏ تضادي مادو به لڳ ڀڳ ساڳي تعداد ۾ ٺهڻ پئي لڳو. مادو ۽ منفي مادو جڏهن پاڻ ۾ ملندا آهن ته ان جو نتيجو پنهي جو تباھ ٿيڻ ٿي هوندو آهي ۽ نتيجي ۾ توانائي ٺهندي آهي، جيڪو عمل البرٽ آئنسٽائن جي قاعدي جي عين مطابق آهي. ان جو مثال اڄ به هائڊروجن عنصر (Hydrogen Atom) جو پنهنجي تضادي عنصر پوزيٽرون (Positron) سان ملڻ ڪري پنهي جو توانائي ۾ تبديل ٿيڻ آهي. پر اڄ مادي

جي پيٽ ۾ تضادي مادو تمام گهٽ تعداد ۾ موجود آهي ۽ اها ئي وجه آهي ته اڄ ڪائنات ۾ مادو پنهنجي مادي واري صورت برقرار رکي سگهيو آهي. ان سان گڏ اهو سوال به پيدا ٿئي ٿو ته پوءِ ڪوارڪ-گلوآن دؤر ۾ مادو ۽ تضادي مادو لڳ ڀڳ ساڳي تعداد ۾ ٺهڻ باوجود مادو ڪيئن بچي ويو؟ ۽ تضادي مادو ختم ٿي ڪائنات ۾ اڄ نه هئڻ برابر ڇو آهي؟ ان جي جواب ۾ سائنسدانن جو خيال آهي ته تمام ٿوري فرق سان ئي صحيح ڀر مادو تضادي مادي کان ڪوارڪ-گلوآن دؤر ۾ وڌيڪ پئي ٺهيو جيڪو آهسته بچندو پنهنجي تعداد ۾ تضادي مادي کان ايترو ته وڌي ويو جو مادي جو رهڻ ۽ منفي مادي جو ختم ٿيڻ اٽل ٿي پيو. هن دؤر جي مادي کي ڪوارڪ-گلوآن پلازما (Quark Gluan Plasma) به چيو ويندو آهي.

3. فطري قانونن جو دؤر (Natural Laws Era) 10^{-9} سيڪنڊ کان

10^{-6} سيڪنڊ تائين

هن دؤر تائين تضادي مادو ٺهڻ گهٽ ٿي چڪو هو ۽ ان سان گڏ ڪوارڪس-گلوآن جو توانائي ۾ تبديل ٿيڻ به. ان جو نتيجو پنهجي جزن جو گهڻي تعداد ۾ موجود هئڻ نڪتو ۽ ساڻ ئي توانائي جون شڪلون به تبديل ٿيڻ ۽ اسرڻ لڳيون. ڪائنات ۾ توانائيءَ جي هڪ قسم جي قوت هئڻ بجاءِ ان چار قسمن جون شڪلون اختيار ڪيون جيڪي اڄ تائين موجود آهي ۽ سائنس خاص ڪر فزڪس جا سڀ قانون انهن ئي چار توانائي جي قوتن جي سڏي يا ائسڊي طرح سمجهائي آهن. انهن جا نالا هي آهن.

1. اسٽرونڊ نيوكليئر فورس (Strong Nuclear Force)

2. برقي-مڪناطيسي قوت (Electro-Magnetic Force)

3. ويڪ نيوكليئر فورس (Weak Nuclear Force)

4. ڪشش ثقل جي قوت (Gravitational Force)

مٿي ڏنل چار قوتون هن دؤر ۾ پيدا ٿيون جيڪي اڄ ڪائنات جي تقريبن سڀني فطري قانونن جو بنياد آهن. هن دؤر جي ختم ٿيڻ تائين چيو وڃي ٿو ته ڪائنات تقريبن هڪ ارب ڪلوميٽر تائين ڦهلجي چڪي هئي.

4. هيڊران ۽ ليپٽان جو دؤر (Hadron & Laption Era) 10^{-6} سيڪنڊ کان

ڪان 1 سيڪنڊ تائين

هن دؤر ۾ ڪوارڪ-گلوآن ملي ڪري بيا بنيادي جزء هيڊران ۽ ليپٽان ٺاهڻ شروع ڪن ٿا. جيڪي اڻ (Atom) جي نيوكليس (Nucleus) جا حصا آهن. ڪوارڪس جا گهڻا قسم موجود آهن جنهن مان ڇهه قسم وڌيڪ پائيدار آهن ۽ جيڪي پوءِ لاتعداد طريقن سان ملي مختلف قسمن جا هيڊران ۽ ليپٽان ٺاهن ٿا. جن ۾ ڪجهه پڻ پائيدار آهن ته ڪجهه وري ٺهي ٿوري ئي وقت ۾ ختم ٿيو وڃن. اهو عمل اڄ به ڪائنات ۾ جاري آهي. جنهنڪري سائنسدانن مختلف تجربن دوران گهڻ وڏي ائڻ (Heavy

(Atoms) کي پاڻ ۾ ٽڪرائي انهن کي پنهنجن ننڍن بنيادي جزن جهڙوڪ ڪوارڪ، هيڊران، ليپٽان وغيره ۾ ٽوڙي واضح ڪيو آهي. جنهن جو مثال سوئزرلينڊ (Switzerland) ۾ موجود لارج هيڊران ڪولائيڊر (Large Hadron Collider) آهي. هيڊران جي پائيدار قسم پروٽان ۽ نيوٽران آهن جن کي ملائي هيڊران جو هڪ قسم بيريون (Baryon) چيو ويندو آهي.

5. نيوڪليس جي ٺهڻ جو دور (Nucleo-Synthesis Era) 1 سيڪنڊ کان 200 سيڪنڊ تائين

هن دور جي شروعات تڏهن ٿئي ٿي جڏهن بگ بينگ کي ٿيندي اڃان صرف هڪ سيڪنڊ ٿيو آهي ۽ سائنسدانن چواڻي ته ڪائنات هن دور تائين تقريبن هڪ سڙاڻ ڪلوميٽر تائين ڦهلجي چڪي هئي! جنهن ۾ درج حرارت هاڻ تقريبن ڏهاڙ ڪيلون آهي! جنهن ۾ تمام گهڻي تعداد ۾ بنيادي جزء (جهڙوڪ، پروٽان، نيوٽران ۽ اليڪٽران) موجود آهن. هاڻ پهريون دفعو بيرونس (پروٽان ۽ نيوٽران) پاڻ ۾ ملي اٿن (Atoms) جو نيوڪليس ٺاهڻ ٿا جيڪو اڳتي هلي هائڊروجن عنصرن جي ٺهڻ جو سبب بڻجن ٿا. هن دور ۾ اڃان اليڪٽرانس (Electrons) نيوڪليس جي چؤڌاري نٿا ڦرن جنهن جو سبب اڃان تمام گهڻي درج حرارت جو موجود هئڻ آهي. اسٽرونڊ نيوڪليئر فورس جي ڪري پاڻ ۾ ملڻ وارا بيرونس جڏهن بنا اليڪٽران جي نيوڪليئس جي تشڪيل ڪن ٿا ته تهن مادي کي سائنسدان پلازما (Plasma) جو نالو ڏيندا آهن. پلازما اڄ به ڪائنات ۾ موجود ٻين مادي جي صورتن مان وڌيڪ تعداد ۾ موجود آهي.

6. انڊهيري وارو دور (Opaque Era) 200 سيڪنڊ کان 379,000 سالن تائين

بگ بينگ کان ٻه سؤ سيڪنڊ (200 seconds) پوءِ شروع ٿيندڙ هي دور ايندڙ گهڻي وقت تقريبن ٽي لک اٺاسي هزار (379,000) سالن تائين هلي ٿو. هن دور ۾ اليڪٽرانس پهريون دفعو پلازما واري نيوڪليئس سان ملي هائڊروجن جو عنصر ٺاهڻ ٿا. سائنسدانن پاران هن دور کي انڊهيري وارو دور چوڻ جو ڪارڻ تارن (Stars) جو اڃان نه ٺهڻ ۽ هائڊروجن عنصرن جو پاڻ وچان روشني پيدا نه ڪرڻ ڪري انڊهيري هئڻ آهي. پر ان انڊهيري يا روشني جي ڪهڙي اهميت ٿي رهي جيڪر ان روشني کي ڏسڻ لاءِ ان وقت ڪا به نه هجي! هائڊروجن عنصرن جي ٺهڻ کان ڪروڙهاڻ سال پوءِ جڏهن اهي جهجهي تعداد ۾ موجود هئڻ ڪري ڪشش ثقل (Gravity) انهن تي اثر انداز ٿي ۽ پاڻ ۾ انهن (هائڊروجن عنصرن) کي ملائي هڪ نئي عمل کي جنمي ٿي، جنهن جو نتيجو تارا، انهن مان پيدا ٿيندڙ روشني، سيارا، نوان عنصر، ۽ آخرڪار ڪهڪشائون جنم وٺن ٿيون. جيڪي اڳيان ايندڙ مضمونن جا موضوع هوندا.

ارسطو کان پوءِ جو يوناني فلسفو

آزاد ماڃي

يوناني فلسفي جي تاريخ تي سماجواد ۾ هلندڙ سلسليوار مضمونن جو هي آخري مضمون آهي. ان سلسلي جي شروعات سقراط کان پهرين جي فلاسفر ٿيليز کان سماجواد جي مارچ/ اپريل 2015 جي پرچي کان ڪئي وئي هئي جنهن کانپوءِ سماجواد جي مختلف ڪٿين جنهن ۾ اناڪسيمينڊر اناڪسمينز فيثاغورث، زينافينز پارمينڊيز زينو هيراڪليس، امپيڊوڪليس انڪساگورس، ڊماڪرٽس، سوفسطائي، سقراط افلاطون ۽ ارسطو جي زندگين سان گڏ انهن جي فلسفي کي پڙهندڙ اڳيان پيش ڪيو ويو.

پرتوي جي هجڻ جو سبب پاڻي ڄاڻائڻ جي پهرين شعوري ڪاوش ٿيليز جي آهي. پوءِ مختلف فطري فلسفين پنهنجا نظريا جوڙڻ شروع ڪيا ۽ ڳالهه اچي پروتاگورس تائين پهچي جنهن چيو هر شيءِ کي جانچڻ جو ماڻهو انسان پاڻ آهي. پوءِ سقراط، افلاطون ۽ ارسطو جي فلسفي تي لکيو ويو. هنن ٽنهي جو دور يوناني فلسفي جو عروج وارو دور آهي. افلاطون ۽ ارسطو ترتيبوار هڪ فلسفي جو سرشتو جوڙڻ ۾ ڪامياب ٿيا پر هنن ٻنهي جي گذري وڃڻ کانپوءِ فلسفي جا ڌڪيا ڏينهن شروع ٿيا. جنهن جو سبب يونانيت جي ثقافت جو ٽٽڻ آهي.

سڪندر اعظم جنهن يونانيت (Hellenism) کي وٺان جي سرحدن مان ٽپائي ايران، مصر، آفريڪا ۽ هندستان تائين آندو ان ۾ ٿورڙوڙ جواثر فلسفي تي پيو جنهن مان فلسفي جون ٽي ڌارائون ڦٽي نڪتيون. هڪ ويراڻي (Stoics) ٻيا لذت پسند (Epicurean) ۽ ٽيا تشڪيڪي (skeptics) هئا. هنن ٽنهي جي نظرين کي ارسطو کانپوءِ جي فلسفي ۾ شمار ڪجي ٿو پر هنن کان پهرين ڪلبي (Cynics) آهن جيڪي افلاطون ۽ ارسطو جا هم عصر هئا. ڪلبي فلسفو به ٽنهي نظرين وانگر موضوعي آهي ان ڪري چئن سوچ جي اسڪولن کي هڪ مضمون جو موضوع بڻايو ويو آهي.

پهرين اشارو ڏٺو ته يوناني سماج جي ڊهر سبب يوناني فلسفو موضوعي (subjective) بڻجي ويو. سقراط افلاطون ۽ ارسطو جي نظرين ۾ سماج ۽ دنيا کي تبديل ڪرڻ جو نڪر آهي پر هنن کانپوءِ جي نظرين جو مقصد اهو نه رهيو. دنيا کي سمجهڻ جو عقلي جذبو جيڪو افلاطون ۾ هو ۽ سائنسي رويو جيڪو اسان ارسطو ۾ ڏٺو. هنن کانپوءِ جي فلسفين، انهن مان هٿ ڪڍي ڇڏيا. هڪ پراميد ۽ روشن خيال نظرين جي جاءِ ڊڪ ڊرسائپ (pessimism) وٺي ڇڏي هنن جي فلسفي جو ڪم صرف اخلاقيات جو

سوال حل ڪرڻ رهجي ويو. اها اخلاقيات جيڪا پنهنجي ڄر ۾ ڏاڍي موضوعي هئي. سني رياست يا سنو سماج ڪيئن اڏي سگهجي ٿو واري سوال کي پاسي تي رکي هي ان مسئلي جي ڪڍ لڳا ته دنيا ۾ سنو ڇا آهي ۽ ماڻهو کي سنو ڪيئن ٺاهي سگهجي ٿو ۽ فرد سني زندگي ڪيئن گذاري؟ اهڙن اخلاقي سوالن کي فلسفي جي انهن چئن ڌارائن پنهنجي مطابق حل ڪيو. اهو ڪيئن ٿيو؟ ان کي ترتيب سان هيٺ ڏجي ٿو.

ڪلبي (CYNICS)

لفظ سنڪ يوناني لفظ ڪنيڪوس (Kunikos) مان ورتل آهي جنهن جي معنيٰ ڪٽي جهڙو يا عربي ۾ ”الڪلب“ آهي. ان فلسفي جي شروعات اينٿيسٽينز (Antisthenes) ڪئي هئي جيڪو سنوسارچيزم جمنازيم ۾ فلسفو پڙهائيندو هو. لفظ سنوسارچيزم جو مطلب آهي ”سفيد ڪتن واري جاءِ.“ ان جمنازيم ۾ اهي ٻار پڙهڻ ايندا هئا جن جون امڙيون نسل ۾ يوناني نه هونديون هنيون.



اينٿيسٽينز 445 ق.م ۾ امير گهراڻي ۾ پيدا ٿيو ۽ 365 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. هي سقراط جو شاگرد هو ۽ هن جي سزا واري ڏينهن هن سان گڏ موجود هو. هن سقراط کان سکيو ته ڌڻ جي رايي جي پرواهه ڪئي بغير ماڻهو کي اخلاق سيکاري انهن جي ڪردار کي مضبوط بڻائي سگهجي ٿو. هن ان سوچ کي عملي طور ڪتب آڻيندي شاگردن کي اخلاق سيکاريو ۽ سادي زندگي گذارڻ کي ترجيع ڏني. هن وٽ هڪ چادر لٺ، وٽي ۽ فلسفو هن جي ڪل ملڪيت هئا. اهيو به رايو آهي ته يونان جي تئو ڪانپوءِ رومن سلطنت تائين ڪلبي فلسفي جو اثر رهيو آهي ۽ حضرت عيسيٰ هنن جي ڪجهه خيالن کان متاثر هو.

اخلاقي فلسفي جو سوال هو ته دنيا ۾ سنو ڇا آهي؟ اينٿيسٽينز ان جو جواب خوش رهڻ ڏنو. هن انساني خوشين کي بن حصن ۾ ورهايو آهي. هڪ خوشي جو تعلق ٻاهرين شين سان آهي جيئن دولت، ملڪيت، سک عياشي وغيره. ٻي خوشي جو تعلق اندر جي دنيا سان آهي جنهن جي مدد سان ماڻهو علم ۽ سچ کي تلاشي. پنهنجي اندر جي انسان کي سمجهي نڪڙ بطن جي جستجو ڪري ٿو. هن ٻئي نمبر واري خوشي کي حقيقي خوشي سمجهيو ۽ ڪنهن صوفي وانگي دنيا جي ظاهري ڏيکاءِ ۽ نٺ نانگر جي پرواهه نه ڪيائين. هي سماج، حڪومت، ملڪيت، مذهب، غلامي، رشتا ناتا، شادين مرادبون سڀني کي انساني حواسن جون مصنوعي خوشيون قرار ڏئي ٿو. تنهنڪري زندگي ۾ امير

ٿي جيئن ڪان نيڪ ٿي جيئن وڌيڪ افضل آهي. هن جو خيال آهي ته انسان جي اصل آزادي پنهنجو پاڻ کي خواهشن کان آزاد ڪرڻ ۾ آهي. ماڻهو غلام ٿي جيئن ڪان بهتر آهي ته آزاد ٿي گذاري ۽ جيڪو دنياوي شين کان ۽ انهن جي طلب کان آزاد آهي اهو اصل ۾ آزاد آهي. ڀلي پوءِ اهي غلام ڇو نه هجن ۽ جيڪي آزاد آهن پر خواهشن ۾ جڪڙيل آهن اهي آزاد هوندي غلام آهن.

هي يقين ڪندو هو ته گهٽ سمولتن بعد به انسان مطمئن زندگي گذارڻ جي لائق آهي جيڪڏهن زندگي جو مقصد خوش رهڻ آهي ته پوءِ انسان کي نيڪ ٿي جيئن گهرجي ۽ ائين جيئن سان هن کي جيڪا خوشي ملندي سا ڪير به هن کان ڪسي نه ٿو سگهي. اهڙي نيڪي معروض ۾ نه آهي. انسان جي اندر موجود آهي ۽ جنهن وٽ سقراط جهڙي قوت آهي اهو نيڪي کي حاصل ڪري وٺندو. اهو هن جي فلسفي جو نتيجو آهي.



ڊايوجنيز آف سنوبي (Diogenes of Sinope) ڪلبي فلسفي جو پيو اهم فيلوسوف آهي. هي 404 ق.م ۾ ڄائو ۽ 323 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. هي نقلي سڪن جي ڪيس ۾ گرفتار ٿيو ته هن کي پنهنجي شهر سنوبي مان بي دخل ڪيو ويو. ڪن مطابق هن جو پي اهڙي فراڊ ۾ اصل مجرم هو. بحر حال ڊايوجنيز پوءِ ايٿينز آيو ۽ اينٽسٽينز جو شاگرد ٿيو. بعد ۾ اهڙي فلسفي ٿي ڪم ڪيائين جنهن ۾ کوٽن سان گڏ سچن سڪن جي هن جي اڳيان ڪا اهميت نه رهي. هن ڏٺو ته پنهنجي ذات جي تعمير دنيا جي هر ملڪيت ۽ دولت کان وڌيڪ قيمتي آهي.

ڪلبي فلسفي تي اهيونالو ڊايوجنيز جي رهڻي سبب پيو. هي ڪتي وانگر گهٽي ۾ رهڻ پسند ڪندو هو. هي بي پرواه درويش هو. هي ڪتن وانگر سرعام کائيندو پيئندو هو ۽ ائين ڪرڻ ۾ ڪو شرم محسوس نه ڪندو هو. هن تنهن دؤر ۾ انساني لڳ جي عمل کي ڪنهن سماجي رهنم تحت نه ڏٺو. هي آزاد ۽ راضي واري مباشرت جو قائل هو.

هن سوال رکيو ته جيڪو فرد سماجي پابندين سبب بااخلاق ٿي هلي ڇا ان کي بااخلاق چئي سگهجي ٿو؟ جيڪڏهن ماڻهو جو سنو ٿيڻ يا سنو ٿي هليڻ قانون ۽ سماجي دٻاءُ سبب آهي ته اهڙي فرد کي نيڪ ڪيئن چئي سگهجي ٿو؟ هن ٻڌايو ته انسان سٺي ٿيڻ لاءِ آزاد نه آهي. سماجي دٻاءُ ۽ قانون سبب هو سنو ٿي هليڻ جو ڊرامو ڪندو آهي. ته پوءِ حل ڇا آهي؟ هن حل ٻڌايو ته معاشرتي دٻاءُ، دنيا جي ظاهري خوشين، ڏڪن، دولت، طاقت، بيسارين، غلامي کان لاتعلق بڻجي وڃو. ايستائين جو زندگي ۽ موت کان به لاتعلق

(indifferent) ٿي وڃو. جي خودڪشي ڪرڻ چاهيو ته اها به خراب نه آهي. توهان صرف اهو ظاهر ڪندو ته توهان لاءِ خود زندگي به غير اهم آهي.

هن چيو ته دنيا ۾ صرف هڪ شيءِ سٺي آهي ۽ اهو نڪ ٿي هلڻ آهي باقي ٻيو سڀ ڪوڙ ۽ بڪواس آهي. هن پنهنجي استاد جي ڳالهه مڃي ته اصل آزادي پنهنجي ضرورتن کان آزاد ٿيڻ آهي. هو پنهنجو هو ۽ هڪ تب نما گهر ۾ رهندو هو. هن پنهنجي ان فلسفي کي عمل ۾ به ثابت ڪيو. هڪ دفعي سڪندر اعظم هن وٽ ڪمي آيو ۽ چيائينس ته ”مان بادشاهه آهيان. جيڪو گهر ۾ چاهين ٿو اهو گهر.“ هن ڪنڌ کڻي مٿي ڏٺس ۽ چيائينس ”بس ايترو ڪر جو پاسي تي ٿي بيهه سڄ جي روشني روڪيو ٻينو آهين.“ سڪندر اعظم ان جواب جي بدلي ڇا چيس ان جي خبر نه آهي پر مان چئي سگهان ٿو ته ان ڏينهن ڏن، دولت، طاقت ۽ مان مرتبي کي سڀ ڪجهه سمجهڻ وارو سڪندر هڪ فقير منش فيلسوف اڳيان بي وس بڻجي ويو هو.

ڊايوجينيز لاءِ دنيا جي ڪا شيءِ اهميت نه پئي رکي سواءِ ان جي ته انسان کي پنهنجي ماڻهپي کي زندا رکڻ لاءِ جيئڻ گهرجي. جن جي زندگي جو مقصد نٿ ٺانگر ڪري پاڻ جهڙن انسانن کي غلام بڻائي، انهن تي حڪم هلائي پنهنجي مالڪ جهڙن تي فخر ڪرڻ هو هي انهن تي اندر ۾ ڪلندو هو. هي هڪ ڏينهن منجهند ٽاڪ جو لالتين ٻاري بازار ۾ نڪري پيو. ماڻهن پڇيس ڏينهن جو لالتين ڇو ڪئي اٿئي؟ جواب ڏنائين ته ايماندار انسانن کي ڳولڻ نڪتو آهيان. نظريي نه ٿا اچن.

هڪ دفعي ڪنهن پڇيس ته ”تون ڪٿان جو رهاڪو آهين؟“ جواب ڏنائينس ”دنيا جو رهاڪو آهيان.“ لفظ (Cosmopolitan) جو مطلب پاڻ کي ”دنيا جو شهري سمجهڻ“ آهي. اهو ڊايوجينيز متعارف ڪرايو. اندازو لڳايو هو پاڻ گهڻي جي تب ۾ رهندو هو ۽ چيائين ته هو دنيا جو شهري آهي. شاباس اٿس جوان کي باقي پاڻ وٽ ته اڪثريت اڃا تائين پاڙي ۽ ذات واري نشي مان ناهي نڪتي.

ڊايوجينيز پنهنجي جملن ۽ ڏاهپ سان گڏ پنهنجي عمل سان به ماڻهن کي ڪجهه نه ڪجهه سڀڪارڻ جي جستجو ۾ هوندو هو. هن جي اهڙي عمل سبب هن جي عقيدتمندن سان گڏ دشمن به هئا. افلاطون چونڊو هو ته ڊايوجينيز آهي سقراط جهڙو پر چريو ٿي ويو آهي. هڪ دفعي افلاطون ليڪچر ڏيندي چيو ته ”انسان اهڙو بغير ڪنهن (featherless) وارو جانور آهي جنهن جون ٻه تنگيون ٿينديون آهن.“ ڊايوجينيز افلاطون جي ليڪچر دوران ڪڪڙ جا ڪنپ پٽي ان کي ٺوڙهو ڪري هال ۾ داخل ٿيو. ماڻهن چيس هي ڇا آهي. جواب ڏنائين ته ”افلاطون وارو انسان“.

جيڪڏهن ڪلبي فلسفي تي عمومي طور ڳالهائجي ته هي فلسفو روايتن مخالف آهي. ڪلبي يقين رکندا هئا ته هي دنيا بنيادي طور برائي سان ڀريل آهي. ان جو هڪڙو ئي حل آهي ته انسان اهڙي دنيا کان پري رهي پنهنجي اندر جي دنيا کي سنواري هي مڃيندا هئا ته انسان کي جنهن خوشي جي تلاش آهي اها انهن کي ٻاهر جي دنيا ۾ نه

بلڪ اندر جي دنيا ۾ ملندي

افلاطون ۽ ارسطو جي دور جي ڪلبي فيلوسوفن ايترو مايوسي وارو فلسفو ڇو ڏنو آهي؟ ان جا مختلف پاسا آهن پر هڪ پاسو اهو به آهي ته جيڪڏهن سماجي سرشتو ڪمزور ٿيندو اتي اهڙو مايوسي وارو فلسفو جنم وٺندو. هنن جي دور ۾ يونان جي لڙائي اسپارٽا سان ٿيندي رهندي هئي. ٻيو سڪندر اعظم به يونان کي ميسودونيا جي ڪالوني ۾ تبديل ڪيو. اسپارٽا ۽ ٿيبز جي وچ ۾ جنگ لڳل هئي. جڏهن سماج ۾ ظلم، قتل، بربريت هجي ۽ خوشين تي ملڪيت ۽ طاقت رکندڙن جو حق هجي ته پوءِ عام فرد سماج کان مايوس ٿيندو. هواندرمان به ٿئي ويندو. انهن جي اندر جي مايوسي ۽ بي معانيت کي هڪ ئي شي معنيٰ ڏئي سگهي ٿي ته خوشي کي اندر ۾ تلاش ڪيو وڃي. اهڙي صورتحال ۾ اخلاقي فلسفو ئي آهي جيڪو انهن کي خراب حالتن ۾ مطمئن رهڻ سڀڪاري ٿو. زندگي ۾ ڇا اهم هجڻ گهرجي پئسو طاقت، مان مرتبو يا ڪامل انسان هجڻ جون خوبيون؟ ان جو هڪ جواب هي آهي ته اهڙي نا انصافي تي ٻڌل سماجي سرشتي کي نيڪ ڪجي پر ڪلبن سماج کي ڇڏي پنهنجو پاڻ کي نيڪ ڪرڻ کي پنهنجي ترجيح بڻايو.

رواقي (Stoics)

لذت پسند ۽ رواقي يونان ۾ ساڳي دور ۾ موجود هئا. پهرين جو بنياد ايبنيڪيورس 307 ق.م ۾ وڌو ۽ ٻئي جو بنياد زينو ستن سالن کانپوءِ 300 ق.م ۾ وڌو. ايبنيڪيورس پنهنجو فلسفو باغ ۾ پڙهائيندو هو ۽ زينو پنهنجا ليڪچر هڪ پورچ يا آگر ۾ ڏيندو هو. آگر کي يوناني ۾ استوا (stoa) سڏيندا آهن. آگر تي فلسفو پڙهائڻ جي ڪري هنن کي استوائيس (stoics) چيو ويندو آهي.

سائرس جو زينو (Zeno of Cyprus) 342 ق.م ۾ پيدا ٿيو ۽ 270 ق.م ۾ مري ويو. ڪن جي مطابق ته هن خودڪشي ڪئي هئي. هن جهاز جي ٻڏي وڃڻ سبب پنهنجي سموري ملڪيت وڃائي ڇڏي ۽ ٻيو دفعو زندگي ۾ ملڪيت ڪمائن بجاءِ فلسفي ۽ علم سکڻ جي ڪم ۾ جنبي ويو. هن جا استاد ڪلبي ٿيا جن وٽان هن گهڻو ڪجهه سمجهو پر زينو انهن کي انڌو ٿي پوئلڳي ڪرڻ بجاءِ پيورستو چونڊيو. هن صفا ڪٽي واري زندگي گذارڻ کي قبول نه ڪيو.



رواقي فلسفو ارسطو کانپوءِ جي اخلاقي فلسفن مان سڀني کان وڌيڪ پراثر فلسفو آهي. ان فلسفي جو اثر يونان کان علاوه رومن سلطنت ۾ رهيو. بعد ۾ جن اهم فلسفين هن جي سوچ کي اڳيان وڌايو ان ۾ سينيڪا (Seneca)

اپيڪٽيٽس (Epictetus) ۽ مارڪس اريولس (Marcus Aurelius) اچي وڃن ٿا. رواقي فلسفي کي ٽن شاخن ۾ ورهايو ويو آهي جن ۾ منطق (logic) طبيعيات (physics) ۽ اخلاقيات (Ethics) اچي وڃن ٿا. منطق ۽ طبيعيات جي فلسفي کي هنن اخلاقيات سان جوڙي انساني فطرت کي سمجهڻ جي ڪاوش ڪئي آهي. رواقي پنهنجي اڳيان ڊهندڙ سماج کي ڏٺو ته انهن سوچو سماج کي سڌارڻ مشڪل آهي تنهنڪري اچو ته پنهنجو پاڻ کي يعني انساني فطرت کي سمجهون ۽ سنواريون. هنن اهڙي سمجهه جي شروعات منطق کان ڪئي. هنن منطق تي افلاطون جي خارجي تصورن جو علم کڻڻ بجاءِ ارسطو جي منطق جي پوئلڳي ڪئي. هي چوندا هئا ته انسان پنجن حواسن جي مدد سان خارجي دنيا سمجهي ٿو تنهنڪري سچ جو ماپو اهي تعصر (impressions) هجڻ گهرجن جيڪي حواسن جي مدد سان خارجي دنيا مان ملن ٿا. طبيعيات بابت هنن چيو ته سڀ ڪجهه مادي آهي. هي ڪنهن به غير مادي شي جي وجود جا انڪاري هئا ايسٽائين جو روح ۽ ديوتا به هنن لاءِ مادي وجود رکندڙ هئا. افلاطون ۽ ارسطو پنهنجي فلسفي ۾ مادي ۽ غير مادي شين کي الڳ بيهاري انهن جي وجود تي ڳالهائيندا هئا پر هوانهن جي وضاحت نه ڪري سگهيا هئا. رواقيت پسندن پنهنجي کي ملائي هڪ ڪري ڇڏيو. هنن لاءِ جسم ۽ روح خدا ۽ ڪائنات هڪ ٻئي جا جوڙا آهن. جسم روح ۾ سوچ پيدا ڪندو آهي ۽ روح وري جسم کي حرڪت ڏياريندو آهي. هي روح ۽ جسم ڏسڻ ۾ به الڳ هستيون آهن پر اهي حقيقت ۾ هڪ آهن. مادي وجود جو غير مادي وجود تي اثر انداز ٿيڻ ۽ غير مادي وجود جو وري مادي وجود تي پنهنجو اثر ڇڏڻ ظاهر ڪري ٿو ته روح ۽ جسم الڳ نه آهن اهي ساڳي جوهر جي پيداوار آهن. روح ۽ جسم هڪ ٻئي کان الڳ هجن ها ته اهي هڪ ٻئي تي اثر انداز نه ٿين ها. هنن روح ۽ جسم واري تمثيل خدا ۽ ڪائنات سان جوڙي ڇڏي. جهڙي طرح روح ۽ جسم هڪ آهن اهڙي طرح خدا ۽ ڪائنات به هڪ ئي آهي. ڪائنات جسم ته خدا ان جو روح آهي. هي ٻئي پاڻ ۾ جڙيل آهن. لطيف سرڪار وانگي ته

پڙاڏو سو سڏ، وَڙ وائيءَ جو جي لهين،
هئا اڳئين گڏ، ٻڌڻ ۾ به ٿيا.

يعني جسم ۽ روح يا ڪائنات ۽ خدا ٻڌڻ ۾ به آهن پر اهي اصل ۾ هڪ آهن. ان مان هنن نتيجو ڪڍيو ته دنيا ڪنهن مقصد تحت هلي رهي آهي ۽ ان کي هلائڻ وارو خدا جو عقل آهي. هي دنيا سبب ۽ نتيجي مطابق هلي رهي آهي جنهن ۾ انسان آزاد نه آهي.

رواقي تقدير پرست هئا ان ڪري اهي انسان جي آزاد هجڻ تي يقين نه رکندا هئا. دنيا ۾ جيڪو به ٿيندو آهي اهو قسمت ۾ اڳ ۾ لکيل هوندو آهي. هر ننڍو وڏو واقعو جيئن آسمان مان شهاب ثاقب جي ڀرڻ کان وٺي رات جي لاءِ اهو سوچڻ - مان ڦاٽو ڪاڌو ڪاٽيندس اهو سڀ لکيل آهي ۽ خدائي منصوبي مطابق ائين ٿيندو رهندو. قسمت تي

اهڙي يقين بابت زينو جو هڪ قصو مشهور آهي. زينو هڪ ڏينهن پنهنجي غلام کي چوري ڪندي پڪڙيو ۽ هن کي مارڻ لڳو. غلام چيس "مالڪ اوهان ئي ته سيڪاريو ته جيڪو ٿيندو آهي اهو قسمت مطابق ٿيندو آهي پوءِ مون کي ماريو ڇو ٿا؟" زينو لٺ هڻي جواب ڏنس ته "تو کي ڇو ٿو لڳي ته هي لٺيون ڪاٺ تنهنجي قسمت ۾ لکيل نه آهن."

هاڻي واپس ساڳي ڳالهه تي اچون ٿا ته جي رواق اهو مڃن ٿا ته سڀ ڪجهه مادي آهي ته پوءِ مادي شيون ڇا مان نهيل آهن؟ انهن ساڳو هراڪلتيس وارو جواب ڏنو ته هر شيءِ باه مان نهيل آهي. باه ئي آهي جيڪا شيون ٺاهيندي ۽ ڊاهيندي آهي. انساني روح به الهامي باه جو نهيل آهي جيڪا انسان ۾ ٿو ڪري وئي آهي. شادي کانپوءِ والدین مان اهو روح ٻارن ۾ منتقل ٿيندو آهي نوان ماڻهو ايندا آهن ۽ پراڻا ختم ٿي ويندا آهن. منطق ۽ طبيعيات تي ڳالهائڻ کانپوءِ روايت پسنندن جي اخلاقي فلسفو آهي جنهن جو بنياد طبيعيات جي هيٺين ٻن اصولن تي ٻڌل آهي.

1_ ڪائنات کي هلائڻ وارو هڪ قطعي قانون (عقل) موجود آهي.

2_ انسان بنيادي طور عقلي جانور آهي.

ڪائناتي عقل وسيع آهي ۽ جيڪو انساني عقل آهي اهو محدود آهي تنهنڪري هنن جو هڪ ئي نمرو آهي ته "فطرت مطابق جيئو" يعني انسان پنهنجي محدود عقل سان وسيع عقل کي سمجهي پوءِ زندگي گذاري هي مڃيندا هئا ته نيڪي سٺاڻپ آهي ۽ برائي شيطانيت آهي. هي بيمارين، تڪليفن، موت، غربت کي برائيتون نه سمجهندا هئا ۽ ساڳي طرح اميري، صحت، زندگي ۽ خوشي هنن لاءِ پلائيون نه هنيون. اڻڄاتائين جو لذت به سٺائي نه آهي. (هتي هي ايپيڪيورس جي لذت واري فلسفي جا مخالف آهن) هنن لاءِ صرف نيڪ هجڻ سڀ ڪجهه آهي. هنن لاءِ به دنيا ۾ سٺي ۽ سٺي شيءِ نيڪ ٿي هلڻ آهي. نيڪ ٿي هلو ان مقصد تحت نه ته اوهان کي خوشي ملي پر ان لاءِ جو نيڪ ٿي رهڻ اوهان تي فرض آهي.

هنن جي فلسفي ۾ هڪ انتهائي اهم جھول آهي. مثال هڪ ته هي تقدير پرست هوندي ان ڳالهه کي مڃن ٿا ته سڀ ڪجهه اڳ ۾ طبعي ٿيل هوندو آهي پر وري چون ٿا ته زندگي جو مقصد نيڪ ٿي. هلڻ آهي. تقدير پرستي کي سچ مڃڻ سان اخلاقي سوال ازخود مري وڃي ٿو. جيڪڏهن اهو ئي ٿيڻو آهي جيڪو قسمت ۾ لکيل آهي پوءِ انسان جو نيڪ يا ٻرو ٿيڻ به اڳواٽ لکيل هوندو. جي نيڪ ٿيڻ لکيل آهي ته هو بغير پنهنجي ذات تي محنت جي نيڪ ٿي ويندو. پر جي ٻرو ٿيڻ لکيل آهي اهو ويچارو ڪيتري ڪوشش ڪري نيڪ ٿي نه سگهندو. جيئن اسان سافڪليز جي رمزيا ڊرامي "بادشاه ايڊيپس" ۾ ڏٺو. ديوتائن هن جي قسمت ۾ لکي ڇڏيو هو ته هي وڏو ٿي پنهنجي پيءُ جو قتل ڪندو ۽ پنهنجي ماءُ سان شادي ڪندو. ايڊيپس سڄي عمر ٿيڻ کي ان ٿيڻي ڪرڻ جي چڪر ۾ لڳي ويو پر اهو ٿيو جيڪو هن جي قسمت ۾ لکيل هو. هن ان ڄاڻائي ۾ نه صرف پنهنجي پيءُ کي قتل ڪيو ۽ پنهنجي ماءُ سان شادي ڪري ڇڏي. هاڻي سوچو اهو تصور

تہ هڪ همراه جي قسمت ۾ قتل ڪرڻ يا شراب پيئڻ اڳ ۾ لکيل آهي خود نڪ تي هلڻ جي سوال تي بحث ڪرڻ کي غير اهم بڻائي ڇڏي ٿو. نيڪ ٿي هلڻ جي فلسفي ته بحث تڏهن ئي ممڪن هوندو جڏهن انسان بااخلاق ۽ بداخلاق ٿيڻ جي معاملي آزاد هوندو. باقي مجبور جي نيڪي ڪا نيڪي ناهي هوندي نه ئي مجبور جي بدِي کي بدِي چئي سگهجي ٿو.

هنن جي اخلاقيات جو ٻيو پاسو هي آهي پنهنجي اخلاقي نظريي کي علم ۽ عقل تي ٻڌل سڏڻ ٿا. ڏٺو وڃي ته اخلاق جو عقلي بنياد ارسطو به ڏنو آهي پر ارسطو ۽ روايتن ۾ اهو فرق آهي ته ارسطو عقل سان گڏ جذبن ۽ ٻاهرين شين جي اهميت کي ختم نه ٿو ڪري جڏهن ته هي صرف عقل کي سڀ ڪجهه سمجهي خارجي شين ۽ جذبن کي پري رکڻ جي ڳالهه ڪن ٿا. هي چون ٿا ته ماڻهو يا ته مڪمل طور نيڪ هوندو آهي يا اهو مڪمل طور بدو هوندو آهي. هنن وٽ ارسطو جو وچٿرو وارو رستو موجود ئي نه آهي. هنن لاءِ انسان يا ته ڏاهو هوندو آهي يا احمق آهي. جيڪو ڏاهو آهي اهو سنائي کي اظهاري ٿو جيڪو احمق آهي اهو برائي جو پيڪر آهي. هنن جي لاءِ ڏاهو ماڻهن ئي نيڪ ماڻهو جي لسٽ ۾ اچن ٿا جيئن سقراط ۽ ڊايوجينيز وغيره.

هنن جي اخلاقي فلسفي جو ٽيون اهم پاسو تڪليفن کي سهڻ جو آهي. هي چوندا هئا ته اسان کي سڪن ۽ ڏکڻ مان ڪنهن هڪ جي چونڊ ڪرڻي پئي ته اسان ڏکڻ جي چونڊ ڪنداسين. هنن چيو ته معروضي حالتون انسان جي ضابطي کان ٻاهر آهن پر انسان پنهنجو پاڻ تي پنهنجي عادت، سوچن ۽ روين کي ضابطي ۾ رکي سگهي ٿو ته بهتر آهي انسان پنهنجو پاڻ تي محنت ڪري ان بنياد تي هور تڪليف سهڻ لاءِ تيار رهندا هئا. ڪلبي هجن يا رواقي اهي مادي سهولتن ۽ عيش عشرت جي زندگي کان پنهنجو پاڻ کي آزاد ۽ آڄو ڪن ٿا. هي مڃن ٿا ته ماڻهو جو ماڻهو هن جي ملڪيت ۽ طاقت نه بلڪه هن جو علم ۽ ماڻهپو هئڻ گهرجي.

لذت پرست (Epicurean)

ايبنيڪيورس 342 ق.م ۾ سموس ۾ پيدا ٿيو ۽ 270 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. هن جي جواني ڏکي حالتن مان گذري ۽ بقايا عمر هن کي مختلف بيمارين جو حملو رهيو پر هن تمام بهادري سان انهن خراب ڏينهن ۽ بيماري کي منهن ڏنو. هي سادي زندگي جيئڻ ۽ سادي ماني تي گذارو ڪرڻ کي ترجيح ڏيندا آهن. هن جام سارا ڪتاب لکيا جيڪي وقت جي دڙ ۾ گم ٿي ويا. ايبنيڪيورس جو فلسفو ٻن شين تي ڳالهائي ٿو.

زندگي گذارڻ لاءِ سٺي ۽ سٺي شيءِ خوشي آهي.
مذهب ۽ موت جو خوف خوشي حاصل ڪرڻ ۾ بنيادي



رڪاوٽ آهن.

خوشي تائين رسائي حاصل ڪرڻ هن جي اخلاقي فلسفي جو بنياد آهي. هن لاءِ خوشي سنائي آهي ۽ درد برائي آهي. تنهنڪري اهو عمل جيڪو خوشي ڏئي اهو اخلاقي آهي. هن لاءِ پيٽ جي پوڄا سٺي هجڻ جي ابتدا ۽ انتها آهي. هن دماغ جي خوشي کي پيٽ جي پريل هجڻ سان مشروط ڪيو. ايسٽائين جو اوهان جي ڏاهپ ۽ ثقافت جو تعلق به پيٽ سان آهي. هي اهڙين خوشين کان پري رهڻ جي ڳالهه ڪري ٿو جيڪي پاڻ سان درد کڻي اچن ۽ اهڙن دردن کي سهڻ جي تعليم ڏئي ٿو جن مان گذرڻ کانپوءِ خوشي ميسر اچي. هن چيو ته جيڪڏهن مون کي چڪر، ڏسڻ، ٻڌڻ جي حواسن کان محروم ڪيو وڃي يا مان ڪنهن سان پيار ۽ دوستي نه ڪري سگهان ته مون کي خبر ڪيئن پوندي ته دنيا ڇا آهي؟ هن مطابق جسم به لذت محسوس ڪري ٿو ۽ انسان جو دماغ به لطف جو ذائقو چڪيندو آهي پر هي دماغي يا روحاني خوشين کي جسماني لذتن کان وڌيڪ ترجيع ڏئي ٿو. جسم درد ۽ لذت کي ايسٽائين محسوس ڪندو آهي جيساتين درد ۽ لذت جسم ۾ موجود هوندا آهن. پر دماغ اها شيءِ آهي جيڪو ماضي جي خوشي يا ڏک ۽ مستقبل جي خوشي ۽ ڏک کي سوچي ۽ محسوس ڪري ٿو. ان جي ڪري هي به رواقين وانگر خوشين حاصل ڪرڻ لاءِ خارجي شين تي نه ٿا ڀاڙن ۽ پنهنجي دماغي قوتن کي وڌائي خوشين کي پنهنجي اندر تلاش ڪن ٿا.

جيتوڻيڪ هنن جي فلسفي کي پيتو فلسفو سڏجي ٿو پر هنن جي تعليم جو وڏو حصو دماغ جي قوت کي وڌائڻ ۽ موت جي خوف تي قابو پائڻ آهي. هن جو فلسفو دماغ جي قوتن کي ضابطي ۾ رکڻ لاءِ اتساهي ٿو. هو چوي ٿو جسم کي ڪا ياداشت ۽ ڄاڻ نه هوندي آهي. اهو ذهن جو ڪم آهي جيڪو ماضي، حال ۽ مستقبل کي سمجهي ۽ پرکي سگهي ٿو. تنهنڪري درد هجي يا خوف ان کي ذهني قوتن سان قابو ڪيو. هن جو فلسفو لذت کان وڌيڪ روحاني شائنتي يا ڪلياڻ حاصل ڪرڻ بابت آهي. هن مطابق هڪ ڊاڪٽر جو ڪم جسماني بيمارين جو علاج آهي ۽ فيلسوف جو ڪم روحاني بيمارين جو علاج ڪرڻ آهي. هن لاءِ وڏي ۾ وڏي روحاني بيماري موت جي خوف جي آهي. بقول هن جي موت جي خوف سبب انسان پاڻ کي تڪليفن ۾ رکي ٿو ۽ خوشين کان محروم رهي ٿو. تنهنڪري موت ۽ ديوتائن جي خوف سان مقابلو ڪرڻ هن جي فلسفي جو ٻيو اهم پاسو آهي.

هن چيو ته دنيا ۾ خوشي حاصل ڪرڻ لاءِ موت جي خوف سان وڙهڻ لازم آهي. موت جي خوف سان مقابلو هي علم طبيعيات يا ڊماڪرٽس جي ائٽم واري نظريي جي مدد سان ڪري ٿو. هي چوي ٿو ته موت کان پوءِ روح جا ذرڙا ڪائنات ۾ ٽٽلجي وڃن ٿا. تنهنڪري مستقبل بابت فڪر مند نه ٿيڻ گهرجي. "موت برائي نه آهي. ڇاڪاڻ ته جڏهن اسان هوندا آهيون ته موت ناهي هوندو ۽ جڏهن موت هوندو آهي ته اسان ناهيون هوندا." تنهنڪري موت تي سوچڻ ۽ ان بابت خوف ۾ رهڻ فضول عمل آهي جيڪو انساني ذهن

کي مڏو ڪري وجهي ٿو. بي خوف ٿي جيئن نعمت آهي پر پاڻ جنهن سماج ۾ رهون ٿا ان ۾ اهڙي تعليم ڏني ويندي آهي جنهن ۾ فرد نه صرف موت بلڪه زندگي کان به خوفزدا آهن. اسان کي اهو به نه ٿو سڃاڻيو وڃي ٿو ته سٺي طريقي سان زندگي ڪيئن گذارجي پر ايبپيڪيورس چونڊو هئا انسانن کي نه صرف اهو سڃاڻي سگهجي ٿو ته سٺي زندگي ڪيئن گذارجي پر اهو به سڃاڻي سگهجي ٿو ته سٺي طريقي سان ڪيئن مارجي. هن لاءِ سٺي طريقي سان جيئن سٺي طريقي سان مرڻ کان هر گز مختلف نه آهي. پر اسان جهڙن سماجن ۾ جتي ٻارن جي ڪچڙن ذهنن کي ننڍي هوندي لاءِ مختلف خوفن سان ڀريو ويو آهي جنهن جو نتيجو هي نڪتو آهي ته هتي ويچارا نه سٺي طريقي سان جيئي سگهندا آهن ۽ نه ئي سٺي طريقي سان مري سگهندا آهن.

ايبپيڪيورس يونان جي خدائن ۽ ديوتائن جي طاقتور ۽ بااختيار هجڻ تي سوال اٿاري ٿو. هن جو مشهور قول آهي:

ڇا ديوتا برائي کي روڪڻ چاهي ٿو پر ان کي روڪڻ جي قابل نه آهي؟

ته پوءِ هو سڀني کان طاقتور نه آهي.

ڇا هو برائي کي روڪڻ جي قابل آهي پر روڪي نه ٿو؟ ته پوءِ مطلب ٿيو

هو خير خواه نه آهي.

ڇا هو برائي روڪڻ چاهي ٿو ۽ ان کي روڪڻ جي قابل به آهي؟ جي ائين آهي ته

پوءِ دنيا ۾ ايتري برائي ڇو آهي؟

پر جي ديوتا نه قابل آهي نه ئي برائي ختم ڪرڻ جي خواهش اٿس، ته

پوءِ اسان هن کي ديوتا ڇو ڪري مڃيو؟

هن جي ديوتائن خلاف اهڙي رويي تي ائين لڳي ٿو ته هي مها ملحد آهي پر ائين نه

آهي. ايبپيڪيورس ديوتائن جي وجود جو انڪاري نه آهي. هي چوي ٿو ته ديوتا وجود رکن

ٿا ۽ اهي جام سارا آهن اهي نوراني ۽ خوبصورت به آهن. اهي انسان وانگر ڪاٺيندا،

پيئندا آهن ۽ انهن جي ٻولي به يوناني آهي. پر اصل ڳالهه هي آهي ته اهي انساني معاملن

۾ دخل اندازي ناهن ڏيندا. هنن جي پنهنجي دنيا آهي جتي اهي خوش ۽ پرسڪون آهن.

ايبپيڪيورس جو اٿاريل اهو سوال ته ديوتا جيڪڏهن واقعي برائي ختم ڪرڻ چاهن ٿا ۽

اهي ان جي لائق به آهن ته پوءِ دنيا ۾ برائي ڇو آهي جو جواب به ان ۾ آهي ته ديوتائن دنيا

ٺاهي ان کان لاتعلق ٿي ويا آهن بلڪل اهڙي طرح جيئن هي جوان پاڻ سماج کان

لاتعلق بڻجي ويا. هنن پنهنجي ويڳاڙپ جو حل مها ويڳاڙپ ۾ لڌو.

ايبپيڪيورس جو اخلاقي فلسفو سادو آهي. زندگي ۾ خوش ٿي ته رهڻو آهي. ان

خوش رهڻ لاءِ صرف اهو ڪرڻو آهي جو پنهنجي ذهني قوتن کي جاڳائڻو آهي ته جيئن

دردن کي سمهي سگهجي ۽ ٻيو خوش رهڻ لاءِ ڪي وڏيون خواهشون رکڻ نه گهرجن.

ايبپيڪيورس جا لفظ آهن ”ڏاڏو انسان جيڪو پاڻي سان ماني کائي مطمئن رهي ٿو ان

جي خوشي جي حد ديوتا زيوس جيتري هوندي آهي.“

تشڪيڪيت پسند

فيرو (Pyrrho) تشڪيڪيت پسند فلسفي جو مهندار آهي. هي 360 ق.م ۾ ڄائو ۽ 270 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. هي ايليس (Elis) جو رهاڪو هو. جواني ۾ هن جو لاڙو مصوري طرف هو بعد ۾ هن فلسفي کي پنهنجي زندگي جو مقصد بڻايو. هي سڪندراعظم جي فوج ۾ ڀرتي ٿيو ۽ هندستان تائين آيو. هندستان کان موٽڻ کانپوءِ هن گوشا نشيني واري زندگي گذاري پنهنجي ذات تي محنت ڪئي. هن پنهنجي ذات کي ايترو وڌايو جو اها ڏک، خوف، ۽ خوشي جي ڪيفيتن کان آزاد بڻجي وئي. فيرو کي علم جي سچ هجڻ جو يقين نه هوندو هو تنهنڪري هن سقراط يا ڊايوجينيز وانگر ڪڏهن ڪتاب لکڻ ۾ به دلچسپي نه ورتي نه ئي لکيائين. هن جي سوچ تاريخ ۾ هن جي شاگرد ٿاڻن (Timon) سبب اسان تائين پهتي آهي.

شروعاتي طور هي ڊماڪرٽس جي فلسفي مان متاثر هو بعد ۾ هن پنهنجي فڪر جو اسڪول ٺاهيو جنهن کي تشڪيڪيت پسندي سڏجي ٿو. لفظ اسڪيپٽسزم يوناني لفظ skepsis مان ورتل آهي جنهن جي معنيٰ تحقيق يا ڳولا ڪرڻ آهي. هي پنهنجو پاڻ کي تشڪيڪيت پسند سڏرائيندا هئا ڇو جو اهي علم ۽ عقيدن تي سوال اٿاريندا هئا. هي چوندا هئا ته ڪنهن ڳالهه کي آخري ڪري نه سمجهو. هنن جي لاءِ سٺي زندگي اها آهي جنهن ۾ فرد عقيدن کان آزاد هجن. جي رواقي اهو چوندا هئا ته فطرت مطابق زندگي گذاريو ته هي چوندا هئا ته ”زندگي کي بغير ڪنهن عقيدن جي گذاريو“.

فيرو پنهنجي تشڪيڪيت پسند فلسفي جي هيٺيان ٽي اصول ٻڌايا. هن چيو دنيا ۾ جيڪي به ماڻهو آهن اهي پنهنجو پاڻ کان هي ٽي سوال ضرور پڇيندا ڪن.

شيون ڇا آهن ۽ اهي ڇا مان ٺهيل آهن؟

اسان جو شين سان تعلق ڪهڙو آهي؟

اسان جو شين طرف رويو ڪهڙو هجڻ گهرجي؟

هن پهرين سوال جي جواب ۾ چيو ته شيون بذات خود ڇا هونديون آهن اهو ڪير به ڄاڻي نه ٿو سگهي. ٻئي سوال متعلق چوي ٿو ته اسان جو شين سان تعلق اهو هوندو جيئن اهي اسان کي پنهنجو ڏيک ڏينديون آهن. شيءِ جو اصل جوهر ڇا آهي اسان ان کان اڻ واقف رهنداسين. مثال ڪنهن هڪ شيءِ تي مختلف ماڻهن جا مختلف رايا هوندا آهن تنهنڪري سڀني کان پيلي راءِ ڪنهن جي آهي اهو به ڪير طعي نه ڪري سگهندو. پوءِ اسان شين لاءِ راءِ ته رکندا آهيون پر انهن جي پڪ ناهي هوندي ٽين سوال بابت چوي ٿو ته هاڻي اسان جو شين طرف رويو اهو هجڻ گهرجي ته اسان شين کي جج (judge) ڪرڻ ڇڏي ڏيون يا انهن تي پنهنجي طعي فيصلو نه ڏيون. اسان دنيا بابت ڪجهه به يقين سان نه ٿا چئي سگهون.

هي چوندا هئا ڪا به شيءِ پنهنجو پاڻ ۾ صحيح ۽ غلط ناهي هوندي سواءِ ان جي توهان جي سوچ ڪنهن کي صحيح ۽ غلط سمجهي يا توهان ڪهڙي ڳالهه کي وڌيڪ

ترجييع ڏيو ٿا. مون کي انب وٽن ٿا ۽ ٻئي همراھ کي انب نه ٿا وٽن. جي فيصلو تشڪيلڪ پسند وٽ ايندو ته چوندو ايا تون پنهنجي جاءِ تي صحيح آهين پر غلط هي به نه آهي. هو پوءِ ان نتيجي تي پهچن ٿا ته سڀ عمل اسان جي ترجيحن (preferences) جو نتيجو آهن. مون کي ڪتاب پڙهڻ پسند آهن ٻئي کي ڪتاب پڙهڻ سان نفرت آهي. هي چون ٿا جيڪا جنهن جي ترجيع آهي اهو ان حساب سان صحيح آهي.

فيرو يا هن جا پوئلڳ پنهنجي فڪر تي ايترو يقين ڪندا هئا جو بحث ڪرڻ مهل ڪنهن به شيءِ تي آخري موقف نه رکندا هئا. اهي پنهنجي ڳالهه رکڻ مهل هي چوندا هئا ته ”اسان کي ائين لڳي ٿو. متان ڳالهه هيءَ به هجي. شايد اسان صحيح هجئون وغيره“ يا هنن کي صرف هڪ ڳالهه جوييڻ هوندو هو ته ڪجهه به يقين سان نه ٿا چئي سگهن. سقراط جا لفظ آهن ته: ”مان هڪ شيءِ ڄاڻان ٿو ته مان ڪجهه به نه ٿو ڄاڻان.“

تشڪيڪيت پسندن سقراط جي ان قول کي حد کان وڌيڪ سنجيدا ورتو ۽ چيائون انسان واقعي ڪجهه به ڄاڻي نه ٿو سگهي. ڊبليو ٽي اسٽيس (W.T. Stace) چوي ٿو ”جڏهن ماڻهو حد کان وڌيڪ موضوعي سوچ رکندو ان جو اختتام شڪ ۽ گمان واري سوچ تي ٿيندو. سچ هي آهي ته ”علم معروض ۽ موضوع جي وچ ۾ تعلق جو نالو آهي. جيڪڏهن معروض (object) کي ڇڏي موضوع (subject) کي سڀ ڪجهه سمجهيو وڃي ته پوءِ سچ اهو هوندو جيڪو فرد کي نظر اچي.“ تي اخلاقي فلسفا جيڪي پڙهياسين تشڪيڪيت پسندي انهن جو منطقي انچار آهي. اهڙي موضوعي فلسفي جي شروعات سونسطائين ڪئي جن چيو ”جيڪڏهن ڪنهن شيءِ جو وجود آهي ته انساني عقل مڪمل طور ان کي ڄاڻي نه ٿو سگهي.“ هنن نتيجو اهو ڪڍيو ته انسان جا عمل انهن جي عقيدن تي ٻڌل آهن ۽ سڀ عقيدا شڪ ڪرڻ جا لائق هوندا.

تنقيدي حساب سان ان چئني فڪري ڌارائن تي گهڻو لکي سگهجي ٿو مثال ته ائين چو هو جو انهن فلسفين سٺي سماج يا سٺي رياست اڏڻ جي بجاءِ پنهنجي ذات کي ئي سٺو ڪرڻ کي بهتر چيو سمجهو؟ انهن سماج ۾ رهندڙ فردن جي تڪليفن ۽ ڏڪن جو حل موضوعي سوچ ۾ ڏنو؟ ڇا اهي ڊڄڻا هئا؟ ڇا انهن کي پنهنجي علاوا ٻين ماڻهن جي ڏڪن جو احساس نه هو؟ انهن کي پنهنجو پاڻ کي سماج جي سٺائين يا برائين کان لاتعلق (indifferent) چو ڪيو؟ ڇا زندگي جي ڏڪن ۽ تڪليفن جو حل انهن کي سهڻ ۾ آهي؟ ڇا فرد جون تڪليفون ختم ٿيڻ سان سماج جون تڪليفون ختم ٿي وينديون يا ڪنهن فردن جي نيڪ ٿي وڃڻ سان سڄو سماج نيڪ ٿي ويندو؟ اهڙا ڪوڙ سارا تنقيدي سوال انهن جي اخلاقي فلسفي ته رکي سگهجن ٿا پر ضروري ته نه آهي سڀني وٽ مارڪس جي نظر هجي جنهن سمجهي ورتو هو ته سماج ۽ رياست جا تضاد اخلاقي بنيادن تي نه بلڪه سائنسي بنيادن تي حل ٿيندا آهن. جيستائين معروضي حالتون نيڪ نه ٿينديون توهان ماڻهن کي مذهبي ڪتابن جا هزارين ليڪچر ڏيو اڪثريت فردن جي اينستئين ڊايوجينيز زينو ۽ فيرو وانگر حساس ۽ ماڻهپي واري نه ٿيندي ماڻهو جو اخلاق اعليٰ پائي

جو ڪيئن ٿي سگهي ٿو؟ پليخانوف ان جو جواب ڏئي ٿو ته ”جڏهن فرد ۽ سماج جو مفاد هڪجهڙو ٿي ويندو ته نيڪي ازخود ماڻهن ۾ ائين ايندي جهڙي طرح پٿر مٿان کان هيٺ زمين تي ڪرندو آهي جڏهن ان کي مٿي ٽڪڻ لاءِ ڪو سمارو نه ملندو آهي. تنهنڪري نيڪي کي تبليغ جي نه بلڪه بهتر سماجي رشتن تيار ڪرڻ جي ضرورت هوندي آهي.“ ان جو مطلب آهي ته فطرتن فرد سنويا پروڻي پيدا نه ٿيندو آهي. سماجي حالتون ان کي ائين بڻائينديون آهن ۽ جڏهن انسان سماجي حالتن کي سنو ڪندو ته اتي فرد به سٺا پيدا ٿيندا.

باقي اسان انهن فلسفين کي پنهنجي دور جا بهترين باغي چئي سگهون ٿا. انهن جي انڪار ڪا وڏي معروضي تبديلي ته نه آندي پر ايترو ضرور ٿيو ان دور جا ماڻهو جن وٽ زندگي جو مقصد مال ملڪيت گڏ ڪرڻ هو. اتي اهڙن فلسفين جا روايت انهن کي اهو سوچڻ تي مجبور ڪندا هوندا زندگي ۾ ڌن دولت سڀ ڪجهه ناهي هوندو آهي ڪي چريا هوندا آهن جن وٽ علم حاصل ڪرڻ ۽ سچ کي سڃاڻڻ جي لئو لڳل هوندي آهي. انهن کي پنهنجي ڳولها هوندي آهي. پوءِ اهي علم جي عشق سان سرچار ٿي سڀ سک ڇڏي ڏکڻ سان سنگت رکندا آهن. ۽ جڏهن ڏکڻ ۽ تڪليفن سان دوستي ٿي وڃي ته پوءِ ڪهڙي شي جو غم؟ اها موضوعي سوچ جي انتها آهي. لطيف سرڪار تڏهن ته چيو

سرها ڏنم سي، جن ساڃاءِ سِراڻِ سين،

تيغ ٽئين جي ڪي، ڪٿ نه لڳي ڪڏهين.

ان سان گڏ يوناني فلسفي تي سلسليوار مضمونن جو اختتام ڪجي ٿو. مستقبل ۾ جي وقت مليو ته يونان کان پوءِ فلسفو ڪيئن وڌيو ۽ ويجهو ان تي سلسليوار مضمون هلايا ويندا.

Reference

10. Problems of history of philosophy by Theodor Oizerman
11. A critical History of Greek philosophy by W.T. Stace
12. The story of philosophy by Will Durant
13. Western history of philosophy by Bertrand Russell
14. Sophie's world by Jostein Gaarder
15. An introduction to ancient philosophy by A.H. Armstrong
16. The complete idiot's guide to philosophy by Jay Stevenson
17. A history of western philosophy by Ralph McInenry
18. Philosophy made easy by Richard H. Popkin & Avrum Stroll
19. Philosophy: a literary and conceptual approach by Burton F. Porter
20. Stanford Encyclopedia of philosophy. (internet)
21. YouTube videos on stoics, Diogenes, Epicurean and skeptics

عورت ۽ انقلاب (حصو چوٿون / آخري)

پريانگا ڌيرو



پوئين تنهي حصن ۾ اسان پڙهيو ته عورت جو تهذيب، سماج ۽ ثقافت جي اوسر ۾ ڇا ڪردار رهيو آهي. هن آخري حصي ۾ اسان عورت ۽ انقلاب جي رشتي ۽ انهن عورتن تي ڳالهه ڪنداسين، جن پنهنجي ڏاهپ سان هن جديد دنيا کي هڪ نئين شڪل ڏني. انهن بهادر عورتن، پنهنجي آدرشن سان پنهنجي موجوده حالتن کي للڪاريو. عورت سوال انسان جي سماج ۾ ائين آهي جيئن مزدور يا شاگرد سوال. پر پنهنجي سماج جي خوبصورتِي به ڇا بيان ڪجي.

اهڙو سماج جتي جنن مان بجلي، ۽ پيٽرول ۾ برڪت لاءِ ڦيٽا ڪيا وڃن ان سماج ۾ اڻڄاڻائي هڪ اهڙو شراب هوندي آهي جيڪا ماڻهو پنهنجي رضا خوشي سان قبول ڪندو آهي. انسان جڏهن حق ۽ سچ کي تاريخ کان ڪٽي، ان کي عام شعور جي دائري ۾ ڳولڻ ۽ سمجهڻ جي ڪوشش ڪندو آهي. ته کيس ان سوچ ۽ سمجهه ۾ سڃاڻي ۽ حقيقت نه پر محض وسوسا ۽ وهم ٿي اڀرندي نظر ايندا آهن.

عورت ڏانهن اسان جو رويو سندس قابليت ۽ سمجهه تي شڪ، اسان جي تاريخ ۽ حقيقت کان اڻڄاڻائي جو کليل اظهار آهي. انقلاب جو مطلب صرف طاقت ۽ حڪومت جي تبديلي نه آهي. انقلاب رياست ۽ طاقت سان گڏ، هڪ آگاه سماجي تبديلي جو به نالو آهي. انقلاب: تعصب، اڻبرابري ۽ جهالت ختم ڪرڻ لاءِ هڪ عظيم جدوجهد آهي، جنهن کي هر جڳ جي عورتن، پنهنجي بهادري ۽ بردباري سان هڪ نئون رخ ڏنو آهي. ووت جي حق لاءِ ويڙهه هجي، يا يونيورسٽين ۾ اعليٰ تعليم حاصل ڪرڻ لاءِ، شناختي ڪارڊ رکڻ کان وٺي طلاق ۽ ٻار ڄڻ يا نه ڄڻ جي حق تائين، عورت مزاحمت ڪئي

آهي. ان جدوجهد جو ئي تسلسل آهي جواج جي عورت سياست، ڪاروبار، علم، ادب، فن ۽ ثقافت ۾ پنهنجو ڪردار ادا ڪرڻ لاءِ اڳيان اڳيان آهي. ايران ۾ هلندڙ جبري پردي خلاف تحريڪ هجي يا سعودي عرب ۾ گاڏي هلائڻ جو حق حاصل ڪرڻ جو مطالبو عورتون پنهنجو آواز اٿارڻ لاءِ هر قسم جي خطري ۽ پريشاني کي منهن ڏئي بينيون آهن. جديد دنيا جي عظيم انقلابن جو بڻ بڻياد فرانس جو انقلاب آهي. جنهن بادشاهه لوئس (16) جي تختي کي اوندهو ڪرڻ سان گڏ، يورپ مان جاگيرداري کي ڀڄي، اڊيٽيو. ارڙهين صدي ۾ اهي عام مزدور عورتون ٿي هيون، جيڪي پئرس کان ورسيلز تائين، وسندڙ مينهن ۾ ٻن ڪلاڪن جو سفر طئي ڪري بادشاهه جي محل جا دروازا ڀڄندي اندر داخل ٿيون. عورتن جي هن بيباڪ انبوهه بادشاهه کي فرانس جي ماڻهن جي حقن واري دستاويز تي دستخط لاءِ مجبور ڪيو جنهن کان هواڳ کان انڪاري هيو. ڊاڪٽر اميندا فورمين مطابق عورتن کي جڏهن احساس ٿيو ته ان دستاويز ۾ عورتن جي حقن جي ڪا ڳالهه نه هئي ته اتي هڪ عورت اوليمپ ڊي گوش (Olype de gouges) انساني حقن جي ان دستاويز کي ان مڪمل قرار ڏنو ۽ پاڻ عورتن جي حقن لاءِ هڪ دستاويز تيار ڪيو جنهن ۾ هن زور نه صرف عورت جي حقن تي ڏنو پر اهو به واضح ڪيو ته عورت کي حق حاصل ڪرڻ سان گڏ ذميواري به هجڻ کپي. سندس خيال هو ته عورت، وڪالت، ڪاروبار ۽ هر اهو ڪم ڪري سگهي ٿي جيڪو هڪ مرد ڪري ٿو. هي ارڙهين صدي جي ڳالهه آهي جڏهن عقل، شعور ۽ منطق جي بنياد تي بحث ٿيندا هئا پر ان باوجود اوليمپ ڊي گوش کي، سندس لکڻين ۽ ڳالهائڻ تي موت جي سزا ڏني وئي. هن پنهنجي پٽ کي آخري خط ۾ چيو ته ”مون کي پنهنجي ملڪ ۽ ماڻهن جي پرستار هجڻ ڪري سزائي آهي.“

اها جدوجهد جنهن جو بنياد اوليمپ وڏو تنهن جا اثر تمام گهڻي عرصي تائين هلندا رهيا آهن. 19 هين صديءَ جي شروعات ۾ ڏکڻ آمريڪا جون ڪيتريون ئي رياستون پنهنجي آزادي لاءِ وڙهيون جن ۾ عورتن جو ڪردار اهم رهيو.

جيئن منيلا سينز (Manuela Saenz)، جنهن جي تحريڪ (6) ڇهن رياستن کي آزاد ڪرايو. گريس ۾ هڪ ڊراما لکندڙ آوانشيا ڪائيري (Eventhia Kairi) ترڪي خلاف مهم هلائي. پولينڊ ۾ اميليا پليٽر (Emilia Plater) روس تي قبضي خلاف آواز اٿاريو. ڪاٿينڪا زز هالين (Kathinka Zitz Halcin) 1848 جرمني ۾ عورتن جي وڏي ۾ وڏي تنظيم جوڙي.

ڊاڪٽر اميندا فورمين مطابق: 19 هين صدي ۾ عورتن طرفان آندل انقلاب جي شروعات ڪنهن رستي تي نه پر گهر کان ٿي، جڏهن چوڪرين کي پڙهائڻ جي ڳالهه ۽ تحريڪ هلائي وئي.

اسان جي سماج ۾ جيڪا هڪ عام رواجي سوچ آهي ته ”چوڪري کي پڙهائڻ پنسي جي تباهي آهي، يا چوڪري پڙهي ٿي ڇو؟ نيٺ ته شادي ڪرڻي اٿس.“ اها سوچ

19 هين صدي ۾ يورپ جي سوچ هئي. جنهن کي عورتن ننديو ۽ اهو شعور پيدا ڪيو ته برابري تيستائين نه ملندي جيستائين پوري ۽ برابر تعليم نه ٿي ملي.

مليسنٽ فوسٽ (Millicent Fowcelt) جيڪا ڪيمبرج يونيورسٽي جي پروفيسر جي زال هئي تنهن پنهنجي گهر ۾ عورتن لاءِ ليڪچر ۽ پڙهڻ جو ماحول تيار ڪيو. تنهن کان پوءِ (ڪجهه حالتن جي ڪري ڪجهه ان ڪم جي ڪري پر) عورتن جو ٻاهر نڪري پڙهڻ لاءِ رجحان وڌندو ويو.

ان ئي سلسلي ۾ اڳيان هلي مليسنٽ ڪيمبرج يونيورسٽي ۾ عورتن لاءِ ڪاليج تعمير ڪرايو. مليسنٽ فوسٽ جو ڪردار سفراحيث تحريڪ ۾ به تمام گهڻو اهم رهيو. سندس سياسي ۽ سماجي پوريهه کي ڏسندي ڪيترن ئي ماڻهن اتساهه ورتو. ان نه صرف عورتن جي سماجي برابري تي ڪم ڪيو پر عورتن جي فڪري تربيت ۽ سياسي حقن لاءِ به اوتري ئي سرگرمي رهي.

پڙهڻ، ووٽ، ڏيڻ، صحت، گهر، سميت انهن سڀني بنيادي انساني حقن لاءِ عورتن وڙهيون ۽ مريون آهن. تاريخ هميشه مرد جي ڪم، ان جي سياست ۽ حاصلات کي ته ساراهيو ۽ مان ڏٺو آهي. پر عورت کي مرد جي پويان هڪ پاڇولي وانگر رکيو آهي. اسان کي مارڪس نظر ايندو، جيني نه، اسان کي لينن نظر ايندو نديزا ڪرويسڪا يا نه. عورت جو ڪردار ڪيترو ئي وڏو ڇو نه هجي مرد جي وڌايل چڙهايل ۾ اهو لڪي ويندو آهي. روس جيڪو 20 هين صدي جي شروعات ۾ عورت سوال تي سڀ کان سڌريل سماج هو. اتي اليگزينڊرا ڪولانتائي، فيڪٽرين ۾ عورتن جي غير انساني حالتون ڏسي تحريڪ هلائي ٿي. جنهن جي نتيجي ۾ بادشاهه کي تخت ڇڏڻو پوي ٿو. هو پارٽي ۾ اندر توڙي ٻاهر پنهنجا مطالبا ۽ تجويزون ميجرائيندي هئي. عورتن جي لاءِ ٿريڊ يونين ٺاهڻ، کين سياسي ۽ سماجي حيثيت ۾ مرد جي برابر بيهارڻ کان وٺي عورت جي حقيقي آزادي، جنهن ۾ هوءَ خاندان جي وزن کان آجي ۽ خود مختيار هجي، ۽ اولاد صرف هڪ ماءُ جي نه رياست جي ذميواري هجي، تائين ڪولانتائي پنهنجي ڪم کي هر سطح تي مضبوطي سان بيهاريو. پر ان جي انهن ئي سماجي ڪمن جي ڪري هوليسن طرفان پنهنجي عهدي تان هٽائي وئي. ڊاڪٽر امينڊا جي مطابق سوويت يونين ڊهرڻ کان پوءِ عورت جي حيثيت سماج ۽ سياسي دائرن ۾ بدتر رهي آهي. سرمائيداري کان اڳ، سوويت يونين جي عورتن جو دنيا ۾ تعارف هڪ سائنسدان، فنڪار، اديب، استاد ۽ آزاد فرد وارو هو، جيڪو هاڻ تيزي سان هڪ رنڊي/ طوائف جي تعارف ۾ بدلجي رهيو آهي.

جيئن روس ۾ عورتون سوشلزم جي بنياد تي آزادي لاءِ وڙهن پيون. آمريڪا ۾ اها ساڳي اميد سرمائيداري سان جوڙي وئي. هزارين سالن کان مرد پنهنجي نسل وڌائڻ لاءِ عورت جي جسم تي قابض هو پر هڪ عورت مارگريٽ سينگر حمل ۾ وقفي جو حق وٺي، عورت کي واپس پنهنجي جسم ۽ زندگي تي قابضي جي سگهه ڏني. (Birth Control) هي نالو ۽ خيال ئي مارگريٽ سينگر جا ڏنل تحفا آهن. جنهن کي اڄ اها ساڳي سرمائيداري

پنهنجي فائدي ۽ لوپ لاءِ لکين رپيا خرچ ڪري ماڻهن تائين پهتو آبادي جي نالي هيٺ پهچائي ٿي. وقفي جي مهانگي دوا ٺهرائڻ ۽ ان معلومات تي ڳالهائڻ لاءِ سينگر کي پنهنجي دوست ڪيترين گهڻو مدد ڪندي هئي. پنهنجي زندگيءَ ۾ ئي هن ان دوا کي قانوني قرار ٿيندي ڏنو.

عورت جيستائين هڪ مرد سان گڏ هلي ٿي تيستائين اها هڪ قابل قبول هستي آهي. پر جنهن لمحي اها پاڻ کي هڪ عورت جي نظر ۾ ڏسي، حق گهري ٿي ته اهوئي مرد سندس دشمن بڻجي ٿو. انسان مريخ تي ويڃڻ جي سوچي رهيو آهي پر زمين تي عورت جي برابري کيس اڃا پاڻ نه ٿي پوي مريخ کان پهرين ته زمين جي حقيقي طور انساني ٿيڻ جو سوال آ. جتي جنس جي فرق سان سماجي فرق چقمق ٿي پور وانگي چنبڙيل نه هجن. جتي پنج سالن جي آصف محفوظ هجي، جتي عورت سان زيادتي جو سبب اُنجو ذات، ويڙهو فرقو قوم يا سندس ڪپڙن کي قرار نه ڏنو وڃي. جنهن تي پسند جي پرڻي وارا نئين زندگي شروع ڪن ۽ جيئرا ساڙيا نه وڃن. جتي جنس جي فرق کانسواءِ هر انسان، سماج جو هڪ آزاد ۽ باشعور رُڪن هجي.

شرط (The Bet)

اينتونيويو چيخوف / سنديكار: پريوز سولنگي

اها سرء جي اونده پري رات هئي. بينڪ جو پوڙهو مالڪ پنهنجي پڙهائي واري ڪمري ۾ هيڏي هوڏي هلندي ان سرء جي شام کي ياد ڪري رهيو هو. جڏهن اڃ کان ليڪ پندرهن سال پهرين هن دوستن لاءِ هڪ پارٽي رکي هئي. ان پارٽي ۾ ڪيترن ئي ذهين ماڻهن شرڪت ڪئي جن جي وچ ۾ ڪافي موضوعن تي دلچسپ گفتگو به ٿي. اهڙن موضوعن ۾ انهن موت جي سزا واري قانون تي ڳالهايو. ميمانن جي اڪثريت ۾ صحافي ۽ ڏاها فرد شامل هئا، جن موت جي سزا واري قانون جي مخالفت ڪئي. انهن راءِ ڏني ته سزا جي اهڙي شڪل پراڻي، قتيانوس. ۽ هڪ عيسائي رياست لاءِ غير ضروري آهي. انهن ڏاهن اتفاق ڪيو ته موت واري سزا جي جاءِ تي عمر قيد وري سزا کي لاڳو ڪيو وڃي.

”مان توهان جي ان تجويز سان اتفاق نه ٿو ڪيان.“ انهن جي ميزبان بينڪ مالڪ مداخلت ڪندي چيو. ”مون نه عمر قيد ۽ نه ئي موت جي سزا جو تجربو ڪيو آهي پر تنهن هوندي به اهو چئي سگهان ٿو ته موت جي سزا عمر قيد واري سزا کان وڌيڪ اخلاقي ۽ انساني آهي. موت جي سزا ماڻهو کي هڪ دفعو ماري ڇڏي ٿي جڏهن ته عمر قيد جي صورتحال ۾ انسان ٿورو ٿورو ڪري روزانو مردورهي ٿو. هاڻي ٻڌايو ڪهڙي سزا ڏيندڙ سڃاڻي ۽ انسان دوست عمل هوندو؟ اهو جيڪو ڪجهه منتن ۾ توهان جي زندگي ڪسي وئي يا اهو جيڪو سالن جا سال ٿورو ٿورو ساڻ ڪيندورهي ۽ آخر ۾ توهان کي موت جي ڪوهر ۾ اچائي ڇڏي.“

”ٻئي سزائون هڪ جيتريون غير انساني ۽ بداخلاق آهن.“ اتي ويٺل هڪ ٻئي ميمان پنهنجي راءِ ڏيندي چيو. ”ڇاڪاڻ ته ٻنهي سزائن جو مقصد هڪ ئي آهي — انساني زندگي ڪسڻ. رياست خدا نه آهي. ان کي ڪو حق نه آهي ته اها ڪنهن انسان کان زندگي ڪسي جيڪا رياست وري واپس ڪرڻ به چاهي ته نه ڪري سگهي.“

ميمانن منجهه هڪ 25 سالن جو نوجوان وڪيل به ويٺل هو. جڏهن هن کان پڇيو ويو ته تون جي چاراءِ آهي ته هن ورائيو:

”موت يا عمر قيد ٻئي غير اخلاقي سزائون آهن پر جي مون کي انهن ٻنهي مان هڪ جي چونڊ ڪرڻي پوي ته مان عمر قيد جي سزا کي ترجيح ڏيندس. منهنجي نظر ۾ اڄ مري وڃڻ کان ڪهڙي به حالت ۾ زنده رهڻ وڌيڪ بهتر آهي.“

ان سان ئي بحث دلچسپ مرحلي ۾ داخل ٿي ويو. ميزبان بينڪ جيڪو انهن

ڏينهن ۾ نوجوان ۽ ٿورو جذباتي هو پنهنجي جذبن جي وهڪري ۾ وهي ويو. هن زور سان ميز تي مڪ هنئي ۽ وڪيل کي ڌڙڪي واري انداز سان چيائين:

“اهيو تو بڪواس ڪري رهيو آهين. مان تو سان 20 لکن جي شرط رکڻ لاءِ تيار آهيان تون بند ڪونٽري ۾ مون کي 5 سال اڪيلائي ۾ رهي ڏيکار؟”

“جيڪڏهن تون واقعي اهو شوق سان ڪرڻ چاهين ٿو” نوجوان وڪيل بينڪر کي چيو “ت پوءِ ٻڌ مون کي شرط قبول آهي پر مان پنج سال نه بلڪه پندرهن سال قيد ۾ گذاريندس.”

“پندرهن سال؟ نيڪ آهي!” بينڪر وڏي رڙ ڪندي چيو. “معزز مهمانن مان پنهنجا 20 لک وڃائڻ لاءِ تيار آهيان!”

“نيڪ آهي تون پنهنجا ويه لک جوڪي ۾ وجهڻ لاءِ تيار آهين ته مان پنهنجي آزادي کي ڇڏڻ لاءِ تيار آهيان.”

اهڙي طرح هي عجيب ۽ سمجه ۾ نه ايندڙ شرط طئي ٿي وئي. بگڙيل ۽ غير سنجيدا بينڪر جنهن وٽ لکين رپيا هئا ۽ اهي هن جي ڳڻپ کان ٻاهر هئا اهڙي شرط رکڻ تي تمام گهڻو خوش هو. رات جي ماني کائڻ دوران هن نوجوان جو مذاق اڏائيندي چيو:

“ابا نوجوان اڃا وقت آهي تون پنهنجي شرط تي ٿورو سوچ. منهنجي لاءِ 20 لک ڪو مسئلو نه آهن پر تون زندگي جا ٽي يا چار قيمتي سال وڃائي ويهندي مان تي يا چار سال ان ڪري جوان پيو جوان کان وڌيڪ عرصي تائين قيد ۾ رهڻ تولا ۽ ممڪن ڪونه هوندو. ۽ ٻئي اهم ڳالهه جيڪا اي ناخوش انسان، توکي سمجهڻ گهرجي ته سزا طور جيل ۾ وڃڻ ۽ پنهنجي مرضي سان جيل ۾ وڃڻ ۾ وڏو فرق آهي. اها سوچ ته تون ڪنهن به وقت پاڻ کي آزاد ڪري سگهين ٿو قيد تنهنجي زندگي کي زهر ڪري وجهندي سچ پچين ته مون کي توتي ڏاڍو رحم اچي رهيو آهي.”

۽ اڄ سرءُ جي اوندھ رات ۾ بينڪر هيڏي هوڏي هلندي اهو سڄو واقعو ياد ڪندي پنهنجي پاڻ کان پڇيو ته:

“اهڙي شرط جو مقصد ڇا هو؟ ان ڳالهه ۾ اهڙو سنو ڇا هو جو هڪ ماڻهو پنهنجي زندگي جا پندرهن سال ۽ مان 20 لک وڃائيندس؟” ڇا ان سان اهو ثابت ٿي ويندو ته موت جي سزا عمر قيد جي سزا کان بهتر يا بدتر آهي؟ نه نه اهڙو ڪجهه به ثابت نه ٿيندو. بس اهو منهنجي طرفان هڪ ڊاڊلي ۽ بگڙيل ٻار جي خواهش ۽ نوجوان طرفان پئسن جي لالچ کانسواءِ ٻيو ڪجهه به نه هو.”

ان کانپوءِ هن کي ياد آيو ته ان رات اڳيان ڇا ٿيو. فيصلو ڪيو ويو ته نوجوان پنهنجا پندرهن سال سخت پھري هيٺ بينڪر جي باغ واري گهر جي ڪمري ۾ گذاريندو. اهو به فيصلو ڪيو ويو ته اهو ڪمري کان ٻاهر نه نڪرندو. هي نه ماڻهن سان ملندو نه ئي انهن جو آواز ٻڌندو ان کان علاوه هن کي ٻاهر کان اخبارون يا خط وٺڻ جي به اجازت نه ڏيندي هن کي اها اجازت ڏني وئي ته هو موسيقي جا ساز ۽ ڪتاب پاڻ وٽ

رکي سگهي ٿو. ان کان علاوه هن کي سگريٽ ۽ شراب پيئڻ جي اجازت هوندي ۽ هو ٻاهر لاءِ خط لکي سگهندو. اصولن ۽ ضوابطن مطابق هن جو ٻاهرين دنيا سان تعلق صرف ان دري جي ذريعي ٿيندو جيڪا خاص ان مقصد لاءِ ٺاهي وئي آهي. هي ڪتاب، موسيقي، شراب ۽ ضرورت جون شيون ان دري ذريعي ڪيتري به مقدار ۾ گهرائي سگهي ٿو. انهن شرطن ۾ هر شيءِ تفصيل سان لکي وئي جنهن ۾ هن جي قيد کي سختي سان اڪيلي ۾ رهڻ جي لائق بڻايو ويو ته جيئن نوجوان پنهنجا پندرهن سال جيڪي 14 نومبر 1870 کان 12 بجي شروع ٿيا ۽ انهن کي 14 نومبر 1885 ۾ 12 بجي ختم ٿيڻو هو. نوجوان جي آخري ٻن منٽن ۾ به جيڪڏهن هو انهن شرطن جي انحرافي ڪندو ته ٻينڪر هن کي 20 لک ڏيڻ. بي واجب نه هوندو.

قيد جي شروعاتي سالن دوران جيڪا ڳالهه نوجوان جي لکيل نوٽس مان ظاهر ٿي سا اها هئي ته اڪيلائي ۽ ڊپرشن جو شڪار ٿي ويو. هن جي ڪمري مان صبح ۽ شام صرف پيانو جي وچڻ جو آواز ايندو هو. هن ته شراب ۽ سگريٽ وٺڻ کان انڪار ڪري ڇڏيو. هن لکيو ته شراب هن جي خواهشن کي وڌائي ٿو ۽ خواهشن قيديءَ جون بدترين دشمن آهن. ان کان وڌيڪ پيو ڪو هاڃو بي ڪا بدنصيب ٿي نه ٿي سگهي جو توهان وٽ پيئڻ لاءِ سٺو شراب آهي ۽ ڪجهه ڪرڻ لاءِ ڪير سامهون موجود نه هجي. باقي سگريٽن کان هٿ ڪڍڻ جو سبب لکيائين ته انهن جو دونهون هن جي ڪمري ۾ ڌپ ڪري وجهي ٿو. شروعاتي سال ۾ هن جن ڪتابن کي پاڻ ڏي موڪلڻ لاءِ لکيو آهي ڪتاب هلڪن ڪردارن تي مشتمل هئا ۽ انهن ناولن جو پلاٽ عشق تي مبني هو جنهن ۾ زبردست قسم جو ڪهاڻيون هيون.

قيد جي ٻئي سال ڪمري مان پيانو جو آواز اچڻ بند ٿي ويو. قيدي آڇ ڪئي ته هن کي پراڻا ڪتاب (classics) ڏنا وڃن. پنجين سال ۾ هن جي ڪمري مان وري موسيقي جو آواز ٻڌڻ ۾ اچڻ لڳو ۽ هن شراب موڪلڻ جو به عرض ڪيو. ماڻهن جن هن کي ان سال ڪمري ۾ ڏنو چيائون ته هن پنجين سال ۾ ڪاٺ ۽ پيئڻ کان علاوه ٻيو ڪجهه به نه ڪيو. هو اڪثر پاڻ سان ڪاوڙ ۾ ڳالهائيندو هو ۽ اوباسيون ڏئي بستري تي سمهي پوندو هو. هن ڪتاب پڙهڻ ڇڏي ڏنا هئا ۽ ڪڏهن ڪڏهن رات جو بستري تي اٿي ويهي رهندو هو ۽ ڪيترائي ڪلاڪ هو ڪجهه نه ڪجهه لکندو رهندو هو ۽ صبح اٿڻ سان ئي انهن کي ڦاڙي ڇڏيندو هو. ڪافي دفعا ماڻهن قيدي جي زور سان روئڻ جا آواز به ٻڌا.

ٻه ڇهين سال جي پوئين حصي ۾ قيدي شوق سان ٻولي، فلسفي، ۽ تاريخ تي ڪتاب پڙهڻ شروع ڪيا. هن پنهنجو پاڻ کي انهن علمن حوالي ڪرائي ڇڏيو. هن ايترو پڙهيو جو هڪ دفعي ٻينڪر تنگ ٿي پيو ته هن لاءِ ايترو ڪتابن جو بندوبست ڪيئن ڪيان. انهن چئن سالن دوران قيديءَ ڇهه سو جلد پڙهي ڇڏيا ۽ اهو ئي سال هو ته ٻينڪر کي هن جي طرفان هي خط مليو:

”منهنجا پيارا جيلر، مان توڏي هي ستون ڇهن ٻولين ۾ لکي رهيو آهيان. هي انهن ماڻهن کي ڏيکارڻ جيڪي اهي ٻوليون ڄاڻيندا هجن. جيڪڏهن انهن کي منهنجي

لکيل لفظن ۾ ٻولي جي غلطي نظر نه اچي ته باغ ۾ هڪ فائر ڪرائجاءِ مان سمجهي ويندس ته منهنجي ٻولين سڪو جي محنت رائيگان نه وئي آهي. ۽ ٻي ڳالهه ته تاريخ جي هر دور ۽ هر علائقي ۾ مختلف ٻوليون ڳالهائيندڙ مختلف ڏاهن جي اندر ساڳو شعلو پڙڪندو هو. ڪاش تون ڄاڻي سگهين هان انهن ڏاهن کي سمجهڻ کانپوءِ منهنجي روح کي ڪهڙي روحاني مسرت ملي آهي. ”قيدي جي هي خواهش پوري ڪئي وئي. ٻولين ۾ غلطي نه هجڻ ڪري بينڪر هڪ جي جاءِ تي باغ ۾ به فائر ڪرايا.

ڏهين سال کانپوءِ قيدي ميز وٽ ويٺو ۽ انجيل کان علاوه هن ٻيو ڪجهه به نه پڙهيو. بينڪر کي ان ڳالهه تي حيراني ٿي ته جنهن ماڻهو چئن سالن ۾ ڇهه سو جلد پڙهيا اهو تقريباً هڪ سال جو عرصو اهڙي ننڍڙي ڪتاب تي لڳايو آهي جيڪو سمجهڻ ۾ به آسان آهي. انجيل ۾ دينيات ۽ مذهب جون تاريخون هونديون آهن.

بحر حال قيدي پنهنجي اسيري جي آخري ٻن سالن ۾ مختلف قسمن جا جام سارا ڪتاب پڙهيا. ڪنهن وقت هي فطري سائنس ۾ مشغول هوندو هو ته ڪنهن وقت هو شيڪسپيئر جي ڪتابن جي طلب ڪندو هو. هن جي گهريل ڪيمسٽري ميڊسن، ناول، فلسفي يا دينيات جي ڪتابن جون لسٽون پيل آهن. هن جي پڙهڻ جي انداز مان لڳي پيو ته هي سمنڊ ۾ بيٺڙي جي تباه ٿيڻ سبب تري رهيو آهي. پنهنجي زندگي بچائڻ لاءِ ڪڏهن هن چيڙي تي تري اچي ٿو ته ڪڏهن هن چيڙي ڏي تري هليو ويندو آهي.

II

ٻوڙهي بينڪر اهيوسپ ياد ڪيو ۽ سوچيو:

”سپاڻي 12 بجي هو پنهنجي آزادي کي واپس وٺندو. ۽ جيڪو اسان جي وچ ۾ نااه ٿيو هو ان مطابق مان هن کي 20 لک ڏيندس. جيڪڏهن مان ائين ڪندس ته برباد ٿي ويندس.“
اڄ کان پندرهن سال پهرين. لکين روپيا هن جي ڳڻپ کان ٻاهر هئا. هاڻي هي پنهنجو پاڻ کان اهو پڇندي ڊڄندو هو ته هن جي ملڪيت وڌيڪ آهي يا ماڻهن جا قرض وڌيڪ آهن. اسٽاڪ ايڪسچينج تي بي سبب پئسا خرچ ڪرڻ، عجيب طريقي سان پئسا ڪپاڻڻ ۽ آخري عمر تائين پرجوش هجڻ جي عادت سبب، هن ڪروڙ پتي انسان جي دولت کڻي چڪي هئي. هو هڪ بي خوف، هنيو ۽ ٻر اعتماد امير شخص مان تبديل ٿي هڪ وچولي طبقي جو بينڪر بڻجي ويو هو. ”لعنت هجي اهڙي شرط تي!“ پنهنجا هٿ ممتيندي مايوسي مان ٻوڙهي بينڪر پاڻ سان ڳالهائيندو. ”اهيو ماڻهو مري چو ڪونه ويو؟ هو هن وقت 40 سالن جو آهي. هو مون کان پائي پائي ڪري سڀ پئسا کڻي ويندو. شادي ڪري پنهنجي زندگي مان مڙا وٺندو ۽ واپار ۾ سيڙپڪاري ڪندو. جڏهن ته مان هڪ فقير جي روپ ۾ هن تي ساڙ ڪندس ۽ روزانو هن جي وatan اهو جملو ٻڌندس ته: ”هاڻ توهان منهنجي زندگي ۾ خوشيون آنديون مان ان جي لاءِ توهان جو مقروض رهندس. تنهنڪري هاڻي مون کي اجازت ڏيو ته مان اوهاڻ جي مدد ڪيان.“ نه اهو منهنجي برداشت کان ٻاهر آهي. جيڪڏهن مون کي غريب ۽ ذليل ٿيڻ کان ڪا

شي بجائي سگهي ٿي ته اها قيدي جي موت آهي!“ رات جا ٿي ٿي رهيا آهن. بينڪر کي اندازو آهي ته سڀ ستل هوندا. ٻاهر وٽن جي چرپر کان علاو ٻيو ڪجهه به ٻڌڻ ۾ نه اچي رهيو آهي. هن بغير آواز ڪيل جي باه کان محفوظ هجڻ واري صندوق مان چاٻي ڪڍي جنهن کي پندرهن سالن تائين استعمال نه ڪيو ويو هو. هن ڪوٽ پاتو ۽ ٻاهر نڪري قيدي واري جاءِ طرف وڌڻ لڳو. باغ ۾ اوندهه سان گڏ جام ساري ٿڌ هئي. مينهن به وسي رهيو هو. طوفان سبب وڻ لڏڻ کان بس نه ڪري رهيا هئا. بينڪر پنهنجي اکين تي زور لڌو پر هن کي زمين نظر نه اچي رهي هئي. نه ٿي اڇيون مورتيون، ڪمرو يا وڻ تي هن جي نظر پئي. هي ان پاسي ويو جتي قيديءَ جو ڪمرو هو. هن به دفعا چوڪيدار کي سڏ ڪيو پر هن کي ڪو جواب نه مليو. ظاهر آهي مينهن کان بچڻ لاءِ چوڪيدار ڪٿي پور چيخاني يا پٽي گهر ۾ ستل هوندو. “جيڪڏهن مان همت ڪري هن کي مارڻ ۾ ڪامياب ٿيان ته توهان ماڻهن جو پهريون شڪ هن چوڪيدار ڏانهن ويندو.”

هن اونداهي ۾ ڏاڪا ۽ دروازي کي محسوس ڪيو ۽ گهر جي اندر هليو ويو. پوءِ هو هڪ سوٽهي رستي سان گذريو ۽ ماچس جي تيلي پارياڻين. اتي ڪير به نه هو. اتي بغير رلين جي هڪ بسترو پيل هو ۽ هڪ ڪنڊ تي لوه جو چلمو موجود هو. قيدي جي ڪمري طرف ويندڙ سيلون محفوظ هيون.

جڏهن تيلي وسي وئي ته پوڙهي بينڪر دري مان ڏڪندي ڪمري ۾ جهاتي پائي نهاريو. قيدي جي ڪمري ۾ مدھر روشني سان مٿي ٻئي پري رهي هئي ۽ پاڻ ميز تي ويٺل هو. دري مان هن جي پٺي، وار ۽ وارن تي پيل سندس هٿن کان علاو ٻيو ڪجهه به نظر نه اچي رهيو هو. جڏهن ته ميز، ٻن ڪرسي ۽ قالين تي ڪيترائي ڪتاب کليل حالت ۾ پيل هئا.

پنج منٽ گذري ويا پر قيدي هڪ گهڙي لاءِ به نه چريو. 15 سالن جي قيد ۾ هن کي بغير چرڻ جي ويهارڻ سيکاري ڇڏيو هو. بينڪر پڪ ڪرڻ لاءِ پنهنجي آڱرين سان دري کي وڇايو پر وري به قيدي نه چريو. ان کانپوءِ بينڪر وڏي مهارت سان دروازي جي سيل کي ٽوڙيو ۽ چاٻي تالي ۾ وجهي ان کي کوليو. زنگ لڳل تالي مان آواز آيو ۽ چيڪٽ سان دروازو کلي پيو. بينڪر کي لڳو ته هو پيرن جو آواز ۽ حيران ڪندڙ ڙڙڻڊڻو پر تي منٽ گذري ويا ۽ اهڙو ڪجهه به نه ٿيو. ڪمري ۾ پهرين واري خاموشي هئي. هن ڪمري اندر وڃڻ جو ذهن ٺاهيو.

ميز تي قيدي عام ماڻهن کان هٽي ڪري ويٺل هو. هو بلڪل هڏائون ڍانچو لڳي رهيو هو جنهن جي ڪل هن جي هٿن سان چنبڙي وئي هئي. هن جا وڏا وار گهٽديدار بڻجي ويا هئا ۽ ڏاڙهي به وڌيل هئس. هن جو منهن ڦڪو ڳٽا ڪوڪلا، چيلهه سوڙهي، هن جا هٿ جن تي وڏن وارن وارو مٿو پيل هو ايترا ڪمزور ۽ نازڪ هئا جو ڏسڻ وارو خوفزدائي وڃي. هن جي مٿي ۾ ناسي وار اچي چڪا هئا ۽ هن جو اهڙو چهرو ڏسي ڪير به يقين نه

ڪري هان ته هي ڪو 40 سالن جو نوجوان آهي. هي تمام گهري ننڊ ۾ ستل آهي. هن جي جمڪيل ڪنڌ هيٺان ميز تي هڪ پٺو پيل آهي جنهن ۾ خوبصورت اڪرن سان ڪجهه لکيل پيو آهي.

“ويچارو غريب! بينڪر سوچيو. هي ستو پيو آهي ۽ مون کي يقين آهي ته هوندي ۾ 20 لکن جا خواب ڏسي رهيو هوندو. هاڻي مون کي بس اهو ڪرڻو آهي جو ان اڌ مل مائهو کي ڳچي مان ڪڍي بستري تي اڇلايا ۽ ويهائي سان هن جن جو ساڻه پوسائي ماري ڇڏيا. قتل جو راز ڳولڻ ۾ ڪير ڪيترو به ماهر ڇو نه هجي پر اهو ڪڏهن به ثابت نه ڪري سگهندو ته هن قيدي کي تشدد ڪري ماريو ويو آهي. پر ان کان پهرين جو مان اهو ڪم ڪيان ڇو نه اهو پٺو پڙهي وٺان جنهن تي هن ڪجهه لکيو آهي.

بينڪر اهو پٺو ڪڍي ٿو ۽ ان کي پڙهڻ لڳي ٿو:

“سپاڻي 12 بجي مان پنهنجي آزادي کانسواءِ ٻين ماڻهن سان گڏجي رهڻ جو حق حاصل ڪندس. پر ان کان اڳ جو مان هي ڪمرو ڇڏيان ۽ سج جي روشني کي پنهنجي اکين سان ڏسان. اهو ضروري آهي ته مان تونسان ڪجهه ڳالهائين. مان خدا کي حاضر ناظر ڄاڻي پنهنجي صاف ضمير سان توکي ٻڌائڻ چاهيان ٿو ته مون کي دنيا واري آزادي زندگي ۽ صحت کان سخت نفرت آهي ۽ انهن سڀني شين سان نفرت آهي جن کي توهان جا ڪتاب دنيا جون سٺيون شيون سمجهن ٿا.

مان پندرهن سالن کان زمين جي زندگي کي پڙهي رهيو آهيان. اهو سج آهي ته ايترو سالن کان مون زمين نه ڏٺي آهي ۽ نه ئي ڪنهن ماڻهوسان ملاقات ڪئي آهي پر تنهنجي ڏنل ڪتابن مان مون خوشبوئن سان ڀريل شراب پيئا آهن. مون گيت ڳايا آهن. مون ته بيلن ۾ وڃي ڦاڙها ۽ جهنگلي رڇن جو شڪار ڪيو آهي. ۽ انهن عورتن سان محبت ڪئي آهي جيڪي انتهائي حسين ۽ خوبصورت آهن. جن جي حسن کي توهان جي شاعرن شاعري جو حصو بڻايو آهي. توهانجي دنيا جا عظيم شاعر ۽ ڏاها مونسان ملڻ ايندا آهن. ۽ اهي پنهنجي لفظن سان اهڙيون ڪهاڻيون ٻڌائي ويندا آهن جو منهنجو دماغ سرور جي چڪرن ۾ پيو گهمندو آهي. مان توهان جي ڪتابن مان البروز ۽ مونٽ بليڪ جي چوٽين تي چڙهي ويو آهيان. اتان کان بيهي ڪري مون سج کي اڀرندي ڏٺو آهي. مان ڏٺو آهي ته شام جي رنگ سان آسمان ڪيئن رنگجي ويندو آهي. مون ڏٺو آهي سمنڊ ۽ پهاڙ کي شام جو ڳاڙهو ۽ سونو رنگ ڪيئن وڪوڙي وٺي ٿو. مان اتان کان بيهي اهو به ڏٺو آهي ته ڪيئن ڪوڙ جو زوات ڪندو ۽ ڇمڪو منهنجي مٿان کان گذري طوفاني ڪڪرن کي چيري نڪرندو آهي. مون ساوا ۽ سر سبز ٻيلا، ميدان، ٻنڀون، درياءَ، ڍنڍون، شهر ڏٺا آهن. مون خوبصورت عورتن کي ڳائيندي ۽ ٻڪران جي چڙن جي سريلي آوازن کي ٻڌو آهي. مون انهن خوبصورت شيطاني فرشتن جي ڀرڻ کي ڇيهو آهي جيڪي مون سان خدا جي موضوع تي اچي بحث ڪندا آهن. مون پنهنجو پاڻ کي تنهنجي ڪتابن جي گهرائي ۾ اڇلائي ڇڏيو جتي مون معجزا ڪري ڏيکاريا آهن. ماڻهن کي ذبح ڪيو آهي. شهرن جا شهر تباھ ڪيا آهن. مون نون مذهبن جي تبليغ ڪئي آهي ۽ نيون بادشاهون فتح ڪيون

آهن. ڇا تون ڄاڻي سگهين ٿو ته تنهنجي ڪتابن مون کي ڏاهپ ڏني آهي. هر دور جي انهن سڀني ماڻهن جون بي چين ۽ تڙيل پڪڙيل سوچون هڪ هنڌ گڏ ٿي منهنجي نماغ ۾ بند ٿي ويون آهن. مون کي خبر آهي ته مان توهان سڀني کان سياڻو ٿي ويو آهيان.

“ ۽ مان توهان جي ڪتابن کان، انهن جي ڏنل ڏاهپ کان ۽ دنيا جي سڀني سڪن ۽ رحمتن کان نفرت ڪيان ٿو. ڇاڪاڻ ته انهن سڀني جي ڪا قيمت نه آهي. اهي سڀ گذري ويندڙ خيالي، ۽ دوکو ڏيندڙ ڪنهن سراب وانگر آهن. توهان ڀلي ڪنهن وڏائي ۾ هجو پاڻ تي فخر ڪندڙ ۽ ڏاها هجو پر موت هڪ ڏينهن توهان جو ان زمين تان ائين صفايو ڪري ويندو جڏهن توهان ٻيو ڪجهه نه بلڪه ڪوئا هئا جن زمين منجهه ڌر ناهي پاڻ کي محفوظ سمجهي ورتو هو. توهان جو ايندڙ نسل، توهان جي تاريخ، توهان جا لافاني ڏاها ان زمين تي سڙي ڇمي ويندا پسر ٿي ويندا.”

“ توهان پنهنجو عقل وڃائي ڇڏيو آهي ۽ غلط رستي تي هلي پيا آهيو. توهان ڪوڙ کي سچ سمجهي ورتو آهي ۽ پراسراريت کي خوبصورتي ٿا سمجهو. توهان حيرت ڪڏهن ڪائيندا! تڏهن جڏهن ڪي عجيب واقعا رونما ٿيندا. تڏهن جڏهن صوفن ۽ نارنگين جي وڻن ۾ انهن جي جاءِ تي ڏيڏر ۽ ڪرڙيون ڦٽنديون يا گلاب جي گلن مان گهوڙن جي پگهر جي خوشبو ايندي مون کي توهان تي تعجب ٿيندو آهي جيڪي جنت جهڙي زندگي جيئن لاءِ زميني زندگيءَ جو سودو ڪن ٿا. سچ پڇين ته مان توهان جهڙن ماڻهن کي سمجهڻ نه ٿو چاهيان.”

“مان پنهنجي ڪيل ڳالهين کي عمل ۾ ثابت ڪرڻ لاءِ انهن سڀني شين سان نفرت جو اظهار ڪيا ٿو جن جي سماري توهان جيئن ڏاڍا آهيو. مان تنهنجي 20 لکن کان دستبردار ٿيان ٿو جن کي ڪنهن دور ۾ مان جنت سمجهندو هئس پر اڄ انهن سان نفرت آهي. پنهنجي پنسن کان الڳ ٿيڻ لاءِ مان مقرر وقت کان پنج ڪلاڪ پهرين ان ڪمري مان ڀڄي ويندس جنهن سان اسان جي وچ ۾ ٿيل ٺاهه جي ڀڃڪڙي ٿيندي.”

جڏهن بينڪر آهيو سڀ پڙهيو ته هن پنو واپس ساڳي جاءِ تي رکيو. هن اجنبِي شخص جي مٿي تي چمي ڏني ۽ روئندي ڪمري مان نڪري ويو. زندگي ۾ ڪڏهن به ۽ ڪهڙي به موقعي تي بينڪر ايترو نه رنهو جيترو ان رات روئي پيو هو. پوءِ ڀلي اسٽاڪ ايڪسچينج ۾ هن جا لکين روبيا ٻڏي ويا هجن. هن کي پنهنجو پاڻ سان نفرت ٿي وئي. جڏهن هي پنهنجي گهر پهتو ته بستري تي لپتي پيو پر هن جي جذبن سان ڀريل ڳوڙهن دير تائين هن کي سمهڻ نه ڏنو.

صبح ٿيندي ئي چوڪيدار لقل منهن سان ڊوڙندو هن وٽ آيو ۽ ٻڌايائين ته قيدي دري مان تپي باغ ۾ آيو ۽ دروازي واري پاسي کان غائب ٿي ويو. بينڪر هڪدم چوڪيدار سان گڏ ڊوڙي ڪمري ۾ آيو ته جيئن قيدي جي ڀڄڻ جي پڪ ڪري سگهي. هن غير ضروري گفتگو کان بچڻ لاءِ ميز تان اهو پتو کنيو جنهن تي قيدي 20 لکن تان هٿ ڪٽڻ جو لکيو هو. پوڙهو بينڪر گهر پهتو ۽ ان خط کي ٻاهر پروف صندوق ۾ سنڀالي رکي ڇڏيو.

ڪامريڊ صوفي عبد الخالق

انٽرويو پينل: يونس راهو، سينگار نوناري، بخش ٿلهو ۽ ذوالفقار بروهي

تاريخ: 19 فيبروري 2018

سوال: توهان پنهنجو پورو سياسي تعارف ڪرايو؟

جواب: ڪامريڊو اهو سوال ته تمام گهڻي وڏي جواب جي تقاضا ٿو ڪري. لڳي نه ٿو ڪنهن هڪ نشست ۾ پورو ٿيندو. هر دور ۾ اهي حالتون ئي هونديون آهن جنهن سبب اسان توهان جهڙا عام ماڻهو سياسي عمل جو حصو ٿيندا آهن. اهڙيون حالتون تن ڏينهن ۾ شهر توڙي پهراڙي اندر موجود هيون. قومپرستيءَ جو هڪ دور هيو. شروعاتي طور تي اُنجو اثر هيو. مان اها پنهنجي ننڍپڻ جي ڳالهه ٿو ڪيان، ڪميونسٽ سياست ڏانهن ته آءٌ ستر جي ڏهاڪي ۾ آيس ۽ مان سمجهان ٿو ته ليفٽ جي سياست جو اهو عروج وارو دور هيو. سڄي دنيا ۾ جيڪي تحريڪون هلن پيون انهن جو به اثر هيو. ملڪ سڄو انهن ڏينهن ۾ پڻ تحريڪن جي ور چڙهيل هيو. مان مرڪزي ڪاميٽيءَ جو ميمبر 1974ع ۾ ٿيس. ٻين لفظن ۾ عالمي ۽ ڏيهي ڪميونسٽ تحريڪ منهنجي شموليت کان پهرين ماسڪو ۽ بيجنگ نواز چيڙن ۾ ورهائجي چڪي هئي. اسان ماسڪو لائين کي درست سمجهندا هياسين. درحقيقت پارٽي تي 1954ع ۾ پابندي لڳي هئي ۽ مونڪان ٿورو اڳ ايوب دور ۾ حسن ناصر جهڙا دوست شهيد ٿي چڪا هئا. روسي چيني لائينون ٺهي چڪيون هيون. ستر جي ڏهاڪي ۾ ئي اسان پنهنجي مارڪسي سمجه سان اهو سمجهندا هياسين ته چيني لائين جا ڪٿي نه ڪٿي سامراجي مفادن جي تحفظ واري سياست سان رشتا جڙن پيا.

سوال: توهان شهيد حسن ناصر جو نالو کنيو. ڪامريڊ نذير عباسي سان توهانجو رشتو ڪيئن رهيو؟

جواب: ڪامريڊ نذير مونڪان جونيئر هيو. شاگردن جي جدوجهد ذريعي اڳيان آيو. پهرين اين ايس ايف پوءِ ڊي ايس ايف. اهڙي ريت هو مرڪزي ڪاميٽيءَ جو ميمبر به رهيو. نذير هڪ باڪمال سياسي ورڪر ۽ اڳواڻ هيو.

سوال: پارٽي اندر اڪثريت اقليت واري جهيڙي ۾ توهان ڪهڙي پاسي هئا؟

جواب: پارٽي مٿان به وار ٿيا هئا. مان اڪثريت واري پاسي هيس. اقليت جو ٿيس ته ناڪام ٿي ويو هيو. ان ۾ اسان ڄام سان مفاهمت ڪري کيس اڪثريت جو جنرل سيڪريٽري بڻايو هيو. هو هلي به نه سگهيو ۽ مان تن ڏينهن کان ان خيال

سوال: جو آهيان ته مفاهمت واري ميندي ناهي لڳندي ۽ ان سان نقصان ٿيندا آهن.
خارجي سبب ته سمجھ ۾ اچن ٿا پر موضوعي ڪارڻ ڪهڙا هئا جنهن سبب
سگهاري عوامي انقلابي پارٽيون مٿان کان ٽٽندي پاڻ پنهنجي پيرن تي ڊهي پٽ
ٿيون؟

جواب: توهان هڪ ڳالهه سمجهڻ جي ڪوشش ڪيو. سوال صرف مٿان يا هيٺان کان
ٽٽڻ جو ڪونهي. اهي ٻئي عمل جڏهن جنهن وقت گڏجي ويندا آهن تڏهن شيون
تيزي سان ڊهڻ شروع ٿينديون آهن. ظاهر آ سوويت يونين مٿان ٻاهريون دٻاءُ ته
پهرين ڏينهن کان هو پر سندس اندروني تضاد يا دٻاءُ ايترو گهڻو ڪونه هو.
تنهنڪري سوويت انقلاب پنهنجي عمر جيتري به ڪري سگهيو پر وڏي ڪئي.
جڏهن اندروني مامرا سگهاري انداز ۾ پيدا ٿيڻ لڳا ته پوءِ سوويت يونين وڪريو.
اهڙي ريت اسان مٿان به رياستي دٻاءُ شروع کان موجود هيو. جنهن سان اسان
مقابلو پئي ڪيو. پر جڏهن ٻاهريون دٻاءُ يا ٻاهريان هٿ پارٽي جي اندروني تضاد
کي وڌائي وڃڻ ۾ ڪامياب ٿيا تڏهن اسان به ڪمزور ٿي ٿٽاسين. مطلب ته
ٻاهريون توڙي اندريون يا پارٽي ڍانچن ۾ مٿان کان ايندڙ يا هيٺان کان ويندڙ
ناڪاري تبديليون جڏهن هڪ ٿينديون آهن تڏهن شيون صفا تبديل ٿي
وينديون آهن.

سوال: اوسي پاسي يا نپيال ۾ ته روس جي ڊهڻ سان پارٽيون ڪونه ڊٽيون؟
جواب: منهنجي نظر ۾ پهريون سبب پابندي کانپوءِ پارٽي جو گهڻو عرصو انڊر گرائونڊ
رهڻ هو. انڊر گرائونڊ سياست جا گهڻا هاڪاري توڙي ناڪاري پاسا هوندا آهن.
ان ۾ ڪوشش ڪونهي ته اسانجي سياست ڏانهن صاف سٿرا ۽ ايماندار ماڻهو
ئي متوجع ٿيندا آهن. جڏهن سخت رياستي جبر جي ماحول ۾ پارٽيون اهڙي
ڪيڊر سان انڊر گرائونڊ تي سياست ڪنديون آهن ته پوءِ رياستي ڳجهن ادارن
جي مداخلت جا امڪان گهٽ ٿي هوندا آهن پر گهڻو عرصو انڊر گرائونڊ رهڻ
ڪري پارٽيون عام عوام سان پنهنجو تعلق وڏي عرصي تائين جوڙي ناهن
سگهنديون ۽ پوءِ ڪمزور ٿيڻ شروع ٿينديون آهن. جيڪڏهن انهن ڏينهن ۾
نوجوانن جي شموليت پارٽي ۾ گهڻي ٿئي ها ۽ عوام سان جڙت جيڪڏهن
سگهاري ٿئي ها ته انتهائي مضبوط ڪيڊر پارٽي ايئن ختم نه ٿئي ها. اهڙي ريت
انهن تيز ۽ ڏينهن ڏينهن تبديل ٿيندڙ سياسي ماحول ۾ ڪيڊر جي ڪوت پڻ اهم
سبب هو ٻيو ڪارڻ اهو ته بلوچستان، سنڌ، پنجاب ۽ پختونخواه يا صوبن ۾
ٿيندڙ جدوجهد جا انداز مختلف هئا ۽ پارٽي انهن کي جوڙي نه سگهي. ٽيون
مسئلو اهو هو ته ون يونٽ خلاف تحريڪون هليون پئي. پارٽي انڊر گرائونڊ تي
ڪري ان ۾ متحرڪ ڪردار ادا ڪري رهي هئي. پر چيني لائين جي اڳواڻن ۽
ڪامريڊن جي الڳ ٿيڻ سان به خلا پيدا ٿيو ۽ اسانجي شموليت وارن ڏينهن ۾

نظرياتي سوالن تي ڪم جهڙوڪ گهٽ ٿي ويو هو جنهن جا ٻيٽ ناڪاري اثر پوري پارٽي تي پيا. چوٿون سبب مان سمجهان ٿو ته عالمي ۽ رياستي هو. اها ڪا هوائي ڳالهه ڪونه هئي ته ڪا به ڏر جي سمورين ڪوٽن باوجود ملڪ مٿان انقلاب جو خطرو شروع ڏينهن کان هيو. هتي اهو مواد به موجود هو ته حالتون به هيون ۽ آثار به نظر اچڻ شروع ٿيا هيا. جنهن سبب عالمي سياست جي ايجنڊا تي اهو سوال آيو هو ته هن خطي ۾ هندستان يا ٻين ملڪن کان پهرين هاڻ پاڪستان آهي جيڪو انقلابي عمل مان گذري سگهي ٿو. اهو ئي سبب آهي ته اسي جي ڏهاڪي ۾ مذهبي انتهاپسنديءَ جو سيلاب اوهانڪي سموري نين دنيا جي ملڪن يا هن سڄي خطي (ڏکڻ ايشيا) ۾ سڀ کان وڌيڪ هتي ئي نظر ايندو ۽ سو به هن بيلٽ مٿان جنهن کي سنڌ ۽ بلوچستان چئجي ٿو ته اتي اهو زور توهانڪي هاڻ به نظر ايندو. مطلب ته انهن ڏينهن ۾ انقلابي تبديلي جو خوف هڪ حقيقت هئي جنهن ڪري رياست جا ڳجها ادارا پارٽي کي ڪمزور ڪرڻ لاءِ، انڪي توڙي لاءِ گهڻو متحرڪ به ٿيا. آخري ۽ اهم سبب سوويت يونين جو ٽٽڻ هو چوٽ سيڪنڊ رينڪ (بي درجي جي) قيادت جو عالمي تحريڪ يا تنظيم سان واسطو نه هوندو هيو. اهو ڪم پارٽي جي اعليٰ قيادت ئي ڪندي هئي جنهن ۾ ڪامريڊ امام علي نازش اهم ماڻهو هون پر پيمار هو. قيادت جي ٻي ڪيپ جيلن منجهه هئي. سيڪنڊ رينڪ قيادت جا رابعا نه ڳڙي سگهيا هيا، توڙي جو اسانجي ڪوشش هئي. اهڙي ريت عالمي ڪميونسٽ تحريڪ سان اسانجو لاڳاپو ڪمزور ٿيندو ويو.

سوال: اسان کي بلوچستان جي اڄوڪي سياست سمجهايو. ڇاڪاڻ ته عام ميڊيا ۾ ته بلوچستان جي حوالي سان هڪ بليڪ آئوٽ لڳو پيو آهي. زينب جي مامري ته پنجاب ۽ نقيب الله محسود يا مسنگ پرسنس واري اشو ته پختونخواهه ۽ هاڻ سنڌ به ٿوري گهڻي متحرڪ آهي پر بلوچستان ڇپ آهي؟ هڪ ته رياستي جبر جي صورت ۾ انجو ظاهر ظهور اهم سبب اسان سڀ جي سامهون آهي؟ پر ان مانار جا بيا ڪهڙا سبب ٿي سگهن ٿا؟

جواب: جيئن دنيا کي سمجهڻ لاءِ هڪ نقطي کي ۽ ڪڏهن ڪڏهن نقطي کي سمجهڻ لاءِ دنيا کي سمجهڻ ضروري هوندو آهي ساڳي ريت بلوچستان کي سمجهڻ لاءِ به توهانڪي هن نظام کي ٿورو سمجهڻو پوندو. توهانجي اها ڳالهه ڏرست آهي ته جڏهن سڄي ملڪ ۾ ڪنهن نه ڪنهن سوال تي اُچار آهي ته پوءِ بلوچستان خاموش ڇو؟ اُچار جي حوالي سان به ٿي اهم مامرا هوندا آهن. هڪ ته مسئلن يا اشوز جي سوال تي عوامي جدوجهد يا اُچار ٻيو وري ميڊيا جي مهرباني سان ان يا ڪنهن ٻئي اشو يا شئي جو اُڀري اچڻ ۽ انجي جي تشهير. ان لحاظ کان مان بلوچستان کي ڪٽيل نه پر پسمانده سماج ضرور چونڊس. جيترو بلوچستان

آهي شايد ئي پاڪستان جو ڪو ٻيو حصو ايترو پسماندہ هجي. ٻيون ڪارڻ رياستي جبر آهي. ٽيون سبب ڪنهن به شڪل ۾ عوامي تحريڪ جو نه هئڻ آهي. مان اڄ جي ڳالهه تو کيان. مان سپاڻ لاءِ ڪُجهه نه ٿو چئي سگهان. تنهنڪري ڪوڙ سارا مامرا ڊهجي ٿا وڃن ۽ سطح تي ظاهر نه ٿا ٿين. اها مان سمجهان ٿو ڊيڊي آهي سانجڻي.

سوال: بلوچستان ۾ تمام وڏا سياسي ماڻهو پيدا ڪيا جن عليحدگي پسند سياست کان ويندي وفاقي سياست تائين ۽ ويندي نڪي سياست ۾ پنهنجو گڏيل ڪردار ادا ڪيو. توهان سندس سياست کي ڪيئن ڏٺو؟

جواب: قومپرستي جي اُچار جي هڪ دور ۾ ڪجهه نالا يا ماڻهو اُڀري آيا جيڪي توهان کي نظر آيا. پوءِ ڀلي اهو غوث بخش بزنجو هجي، عطا الله هجي يا خير بخش مري هجي. اهي سڀ قومپرستي جي دور جي پيداوار آهن. منهنجي خيال ۾ پوءِ ٻيا ڀلي ان سان اتفاق نه ڪن ته قومپرستي جي سادي تحريڪ ون يونٽ ٽوٽ ڪانپوءِ ڪمزور ٿي هئي. انهن ڏينهن جي عالمي صورتحال اها هئي ته قومپرست هر هنڌ تي مجبور هيا ته هو ٻين ترقي پسندن سان گڏجي ڪم ڪن. پر جڏهن ون يونٽ ٽوٽو تڏهن قومپرستن کي لڳو ته هو هاڻ بنا ڪنهن ٻي ترقي پسند رجحان جي مدد سان پوءِ ڀلي ڪهڙي به صورت ۾ پر پاڻ اقتدار تائين رسي سگهن ٿا. يعني جيڪي جدوجهد ڪندڙ قومپرست هيا تن کي اهو آسرو پيدا ٿيو. انهي ڪري قومپرستن ۽ ڪميونسٽن جي نظرياتي ۽ عملي جدوجهد ۾ هڪ ڌار پيدا ٿيو ۽ اهو اتحاد ٽٽو. جڏهن اهو ٽٽو ته پوءِ قومپرست اها جدوجهد وري نه ڪري سگهيا جيڪا هو ماڻهن جي مسئلن تي يا حقن لاءِ پهرين ٻين ترقي پسندن سان گڏجي ڪندا هيا. اهڙي ريت ٻين ترقي پسندن کان ڌار ٿي سندن جدوجهد وڃي پڙي تي بيٺي. پوءِ رڳو جدوجهد وڃي. اقتدار تائين ڪيئن پهچجي واري بچي. هاڻ نه صرف عوامي يا طبقاتي پر قومي جدوجهد به ترقي پسندن يا ڪميونسٽن مٿان آهي. اها هاڻي قومپرست ڪونه ڪري سگهندا.

سوال: بلوچستان مٿان هي پنجون آپريشن آهي. نه صرف رياست پر گهڻيون تنظيمن سماجي سياسي ڌريون به بلوچ سوال تي سياست کي پراڪسي جنگ سان جوڙي ڏسي ٿو؟ توهانجو پنهنجو تعلق به بلوچستان سان آهي ته توهان پاڻ ان بابت ڇا چوندا؟

جواب: مان سمجهان ٿو ته اسان ان جي تصديق به ڪيون ٿا ته ترديد به ٻين لفظن ۾ هاڻوڪي مزاحمت کي پراڪسي چئي به سگهجي ٿو ۽ نه به. مان ڪوشش ڪيان ٿو اوهان کي سمجهائڻ جي. بلوچستان مٿان هي جيڪا چوٿين فوج ڪشي آهي. لازمي انجا سبب هوندا. سٺ ستر جي ڏهاڪي ۾ قومپرست ۽ ڪميونسٽ هڪ ٿي جيڪا سوشلزم ۽ انقلاب جي جدوجهد ڪندا رهيا تنهن

مٿان به ظاهر آ سختي ٿي. پر ان کان اڳ ۾ فوج ڪشي ٿي ۽ ان کان پهرين به انگريز دور ۾ فوج ڪشي ٿي انجا به ڪي خاص سبب هئا. هاڻي اسي وارو دور ناهي. هاڻوڪي فوج ڪشيءَ جو اهو سبب ناهي ته پاڪستان کي خطرو آ. نظام کي خطرو آ. انقلاب ٿو اچي. اهڙي ڪا ڳالهه ڪونهي هاڻوڪي فوج ڪشي حڪمرانن جي پنهنجي مفادن سببان بلوچستان مٿان مڙهي وئي آهي. بلوچستان اها پتي آهي جيڪا رسائن (عالمي رستا) ۽ وسائل (معدني وسيلا) ۾ امير آهي. جيڪي صرف هن رياست جي نظر ۾ نه پر پوري دنيا جي نظر ۾ آهن. اهو سينٽرل ايشيا جو ڊگ به آهي. هي هاڻوڪي فوج ڪشي عالمي سامراجي سياست جي ڪري آهي. جنهن ۾ هر ڪنهن جي ڪوشش آهي ته بلوچستان سندن هٿ ۾ هجي. ان حوالي سان جيڪڏهن ڏسجي ته بلوچستان جو هاڻوڪو سوال مختلف ادارن ۽ مختلف ملڪن جي وچ ۾ مفادن جي ٽڪراءَ جو اظهار آهي. ساڳي وقت سموري مقامي مزاحمت کي پراڻي قرار ڏيڻ. مزاحمت کي غير عوامي ۽ غير تاريخي انداز ۾ ڏسڻ آهي.

سوال: توهان هڪ دفعي هڪ غير رسمي گڏجاڻيءَ ۾ اها ڳالهه ڪئي هئي ته بلوچستان جو سوال هجي يا پنجاب جو، عوامي سياست صرف سنڌ منجهان بچي سگهي ٿي؟ ان ڳالهه جا ڪي خاص سبب؟

جواب: هڪ ته تاريخي سبب آهن ۽ ڪوڙسارا مثال ۽ تجربا آهن. ٻيو ته سنڌ جي سماج جي جيڪا بيهڪ آهي ان ۾ ڪجهه شيون اهڙيون آهن جنهن سبب مون پاري ماڻهو، جي اهڙي قسم جي توقع يا اميد ڇڏي ٿي. بلوچستان جي به مزاحمتي تاريخ آهي پر سنڌ ان مامري ۾ ٿورڙي مختلف آهي. سنڌ هميشه جاگيردارن خلاف جهيڙيو آهي. ان مزاحمت کان متاثر ٿي اسانجي دور ۾ ئي ڪوڙسارا سگهارا ماڻهو نڪتا ۽ اڃا به نڪرن ٿا ۽ اهي پنهنجي تاريخ کان ڪٽجي نه پر ان سان سرجي نڪرن ٿا سو شايد ان حوالي سان مون ڳالهه ڪئي هوندي.

سوال: توهان کي پاڪستان اندر ڪا ٻي ڌر جو مستقبل ڪيئن نظر پيو اچي؟

جواب: روشن مستقبل آڇاڪان ته جيڪو دور گذريو سو گذريو. ماڻهن کي اها ڳالهه ته سمجهه ۾ اچي وئي آ ته ڪا ٻي ڌر جي سياست کانسواءِ سندن مسئلا ٻي جوتائي پيا هوندا. عالمي سطح تي به جاتي ڪاٽي هاڪاري اهڃاڻ نظر اچن پيا. اها ڪا ٻي ڌر وارن جي مجبوري آهي ته اهي هڪ ٿي. ڊگ وٺي عوامي صنف منجهه داخل ٿين. نه ته عوام سان جڙڻ کانسواءِ ڪا ٻي ڌر وٽ ۽ نه وري ڪا ٻي ڌر سان جڙڻ کانسواءِ عوام وٽ ڪو ٻيو ڊگ ڪونهي. سمورين حڪمرانن ۽ ساڄي ڌر جي پارٽين کي ڏسو اهي ڪنهن به ريت عوام لاءِ ناهن. سو سمجهان ٿو عوام ان لحاظ کان باشعور ٿي رهيو آهي.



نذار قابانی

تو آخر کچھ تو کہہ رہا ہے	کہاں ہے میرے بھائی
کیا مشرق کے ماتھے کے جھوسر کا	میں جانتا ہوں
صرف ماضی ہے	وہ دمشق کی گلیاں
ماضی بعید	جب تیری رگوں میں
اور پھر مسلسل ہے	دوڑتی تھیں
یا تو مقتل	تو تیرے لمحوں
یا رزمگاہ کہ	تیرے لفظوں
جن میں جلوہ عشق رنداں	میں بجلیاں سی
کے سروں کے چراغ	بھر دیتی تھیں
راستوں کے نشاں	اور تب تیرا سارا وجود
روشنیاں روشنیاں	مشرق کے عظیم حسن سا
یہ عجب سرزمین	سازن جاتا
کہ جس کے خاکِ بداماں	بقیساں لراوی کی
عجب درد کے درماں	آوازیں جاتا
ہر اب کون ہے یہاں	اور تاریخ کی ہنسی ہے
اب تو درویش بھی نہیں	وہ سُریجاتا
اور لیلیٰ خالدہ سفارتکار ہے اب	کہ انسان سر بسجود
اور سفارتکار تو اسلو جاتے ہیں	سرتنگوں بوجاتا
اب تو صلاح خلف	پر آج جب اُسی دمشق کی
اور جارج حباش بھی نہیں	گلیوں میں
کہ جن کی زبان کھلتی	تیری رگوں کا خون
انگلیوں میں جنبش ہوتی	عظیم سیلابِ بلا کی
تو شاہوں کے تخت لہر جاتے	لہر کی طرح
اچھے اچھے بکی ماؤس بن جاتے	بہ رہا ہے
اب دمشق سے یروشلم تک	بہتے بہتے دریا بن رہا ہے
گدھوں کے حواری رہتے ہیں	غزہ سے بہتا
یزید کے درباری رہتے ہیں	یروشلم پہنچ رہا ہے
اور اہم کے قافلہ اسیروں کا خون	
کہ جن کی زباں علی کی بیٹی تھی	
یوسفوں کا۔ بقیسوں کا خون	
اب رگوں میں نہیں	
گلیوں میں	
جھلستے نخلستانوں میں	
بہتا ہے	
اور تجھے کچھ کہتا ہے	
کہ اس خون کے دریا کو	
بادل بنادے	
اپنی نظموں کی آنکھوں میں	
بارش بنادے	
اور ہر سادے	
بارود سے اگی آگ ہے	
اسے ہر سادے	
میرے بھائی	
یقین کر	
اس بارش کا اک قطرہ وہ	
پتھر ہے	
جوابیلوں کی چونچ سے ہر سا	
تو سامانِ حربِ ظلم کو	
ریزہ ریزہ کر گیتھا!!	
بشیر شاہ	



زوري کنيي کنيل جو خواب ۽ ڪشندڙ جو خوف



1997

2018



پڙهندڙ نسل . پ ن

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ”اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻِڪَ ”لڙهندڙ نسل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:
انڌي ماءُ جڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لڙهندڙ، ڪڙهندڙ، ڪڙهندڙ، پڙهندڙ، چُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪُندڙ، پاڙي، ڪاڻو، ڀاڄوڪڙ، ڪاوڙيل ۽ وڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان انهن سڀني وچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان ڪڍي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ٺاهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهڻ ۽ هِڪَ ٻئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻڻ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نسل (پڻ) ڪا به تنظيم ناهي. اُن جو ڪو به صدر، عهديدار يا پايو وجهندڙ نه آهي. جيڪڏهن ڪو به شخص اهڙي دعويٰ ڪري ٿو ته پڪ ڄاڻو ته اهو ڪوڙو آهي. نه ئي وري پڻ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو ته پڪ ڄاڻو ته اهو به ڪوڙو آهي.

جهڙيءَ طرح وڻن جا پڻ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اهڙيءَ طرح پڙهندڙ نسل وارا پڻ به مختلف آهن ۽ هوندا. اهي ساڳئي ئي وقت اداس ۽ پڙهندڙ، ٻرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وڙهندڙ ۽ پڙهندڙ به ٿي سگهن ٿا. ٻين لفظن ۾ پڻ ڪا خصوصي ۽ تالي لڳل Exclusive Club نه آهي.

ڪوشش اها هوندي ته پڻ جا سڀ ڪم ڪار سهڪاري ۽ رضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي ته ڪي ڪم اجرتي بنيادن تي به ٿين. اهڙي حالت ۾ پڻ پاڻ هڪٻئي جي مدد ڪرڻ جي اصول هيٺ ڏي وٺ ڪندا ۽ غير تجارتي non-commercial رهندا. پڻن پاران ڪتابن کي ڊجيٽائيز digitize ڪرڻ جي عمل مان ڪو به مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نه ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊجيٽائيز ڪرڻ کان پوءِ اهم مرحلو ورهائڻ distribution جو ٿيندو. اهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو ته ڀلي ڪمائي، رڳو پڻن سان اُن جو ڪو به لاڳاپو نه هوندو.

پڙهندڙ نسل . پڻ The Reading Generation

پَنن کي کليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي ته هو وَس پئاندڙ وڌ
 کان وڌ ڪتاب خريد ڪري ڪتابن جي ليگڱن، ڇپائيندڙن ۽
 ڇاپيندڙن کي همٿائن. پر ساڳئي وقت علم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ
 کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪنهن به رُڪاوٽ کي نه مڃن.
 شيخ اياز علم، ڄاڻ، سمجھ ۽ ڏاهپ کي گيت، بيت، سٺ،
 پُڪار سان تشبيهه ڏيندي انهن سڀني کي بمن، گولين ۽ بارود
 جي مد مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو ته:
 گيت به ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪرڻ ٿا.

... ..

جئن جئن جاڙ وڌي ٿي جڳ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇپن ٿا،
 ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي منجهه پهچن ٿا،

... ..

ڪالهه هُيا جي سُرخ گلن جيئن، اڄڪلهه نيلا پيلا آهن؛
 گيت به ڄڻ گوريلا آهن.....

... ..

هي بيت اُٿي، هي بم-گولو،

جيڪي به ڪٽين، جيڪي به ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نه آ، هي بيت به بم جو ساٿي آ،

جنهن رڌ ۾ رات ڪيا راڙا، تنهن هڏ ۽ چم جو ساٿي آ -

ان حساب سان اڻڄاڻائي کي پاڻ تي اهو سوچي مڙهڻ ته

”هاڻي ويڙهه ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نه

وڃايو“ نادانيءَ جي نشاني آهي.

پَنَ جو پڙهڻ عام ڪتابي ڪيڙن وانگر رڳو نصابي ڪتابن تائين محدود نه هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڍي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڄاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پڙهندڙ نسل جا پَنَ سڀني کي **ڇو، ڇا، ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بيان تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوٺ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جواب ڳولڻ کي نه رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اڻٽر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان به پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي ان سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون پاڪي پائي چيو ته ”منهنجا پاءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ.“
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)

پڙهندڙ نسل . **پ ن** The Reading Generation